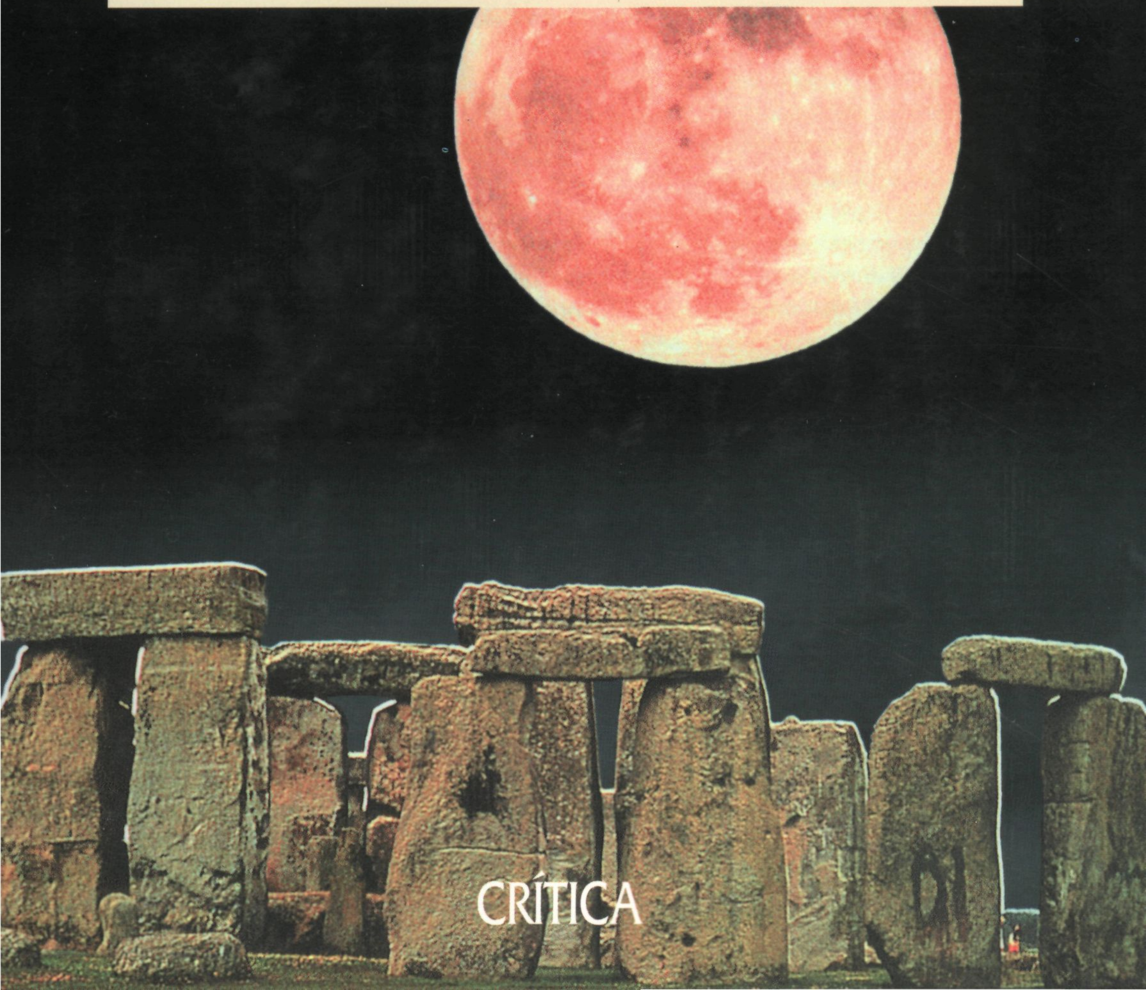
G. Filoramo, M. Massenzio,
M. Raveri, P. Scarpi

HISTORIA DE LAS RELIGIONES



CRÍTICA

G. Filoramo, M. Massenzio,
M. Raveri, P. Scarpi
HISTORIA DE LAS RELIGIONES

«En el mundo actual –dice el profesor Giovanni Filoramo– las religiones parecen destinadas a conservar un papel significativo incluso en la esfera pública, de la que la secularización parecía haberlas excluido.» Su estudio vuelve a interesar a los lectores de hoy, pero faltaba en nuestro panorama bibliográfico una buena síntesis de historia de las religiones, realizada por especialistas, que fuese a la vez documentada y legible. Esto es lo que ha realizado un equipo de profesores italianos, dirigidos por Giovanni Filoramo, profesor de la Universidad de Turín y autor de estudios fundamentales sobre la historia del gnosticismo.

En este volumen Paolo Scarpi, profesor de la Universidad de Padua, se ocupa de los politeísmos del mundo antiguo, desde Mesopotamia y Egipto hasta las grandes religiones de la América precolombina, pasando por el mundo grecorromano, por los celtas y germanos. Giovanni Filoramo estudia las religiones de salvación monoteístas y dualistas (zoroastrismo, judaísmo, cristianismo, maniqueísmo, islam). Massimo Raveri, profesor de religiones y filosofías de Asia oriental en la Universidad de Venecia, analiza «las vías de liberación e inmortalidad» de la India y el Extremo Oriente (hinduismo, budismo, taoísmo y shinto). El profesor Marcello Massenzio estudia la historia de las religiones en la cultura moderna y es el propio Giovanni Filoramo, finalmente, quien cierra la obra con un capítulo sobre «Religión y modernidad: los nuevos movimientos religiosos». Un buen conjunto de índices diversificados facilita la consulta del volumen.

HISTORIA DE LAS RELIGIONES

SERIE MAYOR
Directores:
JOSEP FONTANA y GONZALO PONTÓN

GIOVANNI FILORAMO,
MARCELLO MASSENZIO,
MASSIMO RAVERI Y PAOLO SCARPI

HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Traducción castellana de
MARÍA PONS

CRÍTICA
BARCELONA

Título original:
MANUALE DI STORIA DELLE RELIGIONI

Diseño de la colección: Enric Satué
Fotocomposición: Fotocomp/4, S.A.

ISBN: 84-8432-078-2
Depósito legal: B. 14.793-2000
Impreso en España
2000. — HUROPE, S.L., Lima, 3 bis, 08030 Barcelona

PRÓLOGO

En el actual panorama cultural italiano, cada vez más proclive a satisfacer las apremiantes demandas de información sobre el mundo de las religiones por parte del público culto, faltan —a diferencia de lo que ocurre en países como Estados Unidos o Alemania, que se encuentran a la vanguardia de este tipo de estudios— manuales manejables capaces de introducir al lector interesado, de forma rigurosa y con un lenguaje no excesivamente especializado, en el mundo sin límites de las religiones. Superada ya la época de las síntesis globales, obra de un solo especialista, aunque fueran tan notables como las de G. Foot Moore o de M. Eliade —o más recientemente la de N. Smart—, que tenían el mérito innegable de proporcionar, muchas veces con un estilo brillante, una interpretación clara y unitaria, la creciente especialización actual impone sus férreas reglas incluso en este ámbito del saber. En efecto, es imposible que un único investigador, por muy amplio que sea su bagaje de conocimientos y por muy sólida que sea su orientación metodológica, pueda abarcar un campo tan vasto y complejo como el de la historia de las religiones, a no ser en casos realmente excepcionales. De ahí que, siguiendo la tendencia dominante, hayamos considerado más oportuno recurrir a la colaboración de especialistas, cuya coincidencia en la interpretación de una serie de puntos importantes puede contribuir a dar mayor homogeneidad a la obra. Se nos ha planteado el problema de cómo solventar el riesgo de posibles desfases, discrepancias de lenguaje y puntos de vista propios de este tipo de obras, que a menudo se configuran como una simple suma de módulos yuxtapuestos y no relacionados recíprocamente por una sólida red de conexiones. Teniendo en cuenta este problema, hemos decidido, en primer lugar, no aspirar a una pretensión de globalidad en la presentación histórica, pretensión que iría en detrimento de la claridad expositiva y de la solidez interpretativa, y reducir el número de autores, sacrificando la estricta especialización —no todos los autores son especialistas en todos los campos en que intervienen— a la exigencia de una presentación del conjunto más armónica e integrada.

El presente libro no se ha elaborado uniendo simplemente distintas partes independientes entre sí, sino que es el fruto de un complejo trabajo de confrontación y de intercambio, de una serie de aportaciones elaboradas en el transcurso de muchos encuentros preparatorios. Hemos acordado también confeccionar un determinado número de fichas *dedicadas a temas de interés general, previamente debatidas y coordinadas, con objeto de proporcionar al lector una base conceptual que sirva de valioso punto de referencia útil para toda la obra. Esperamos haber establecido con*

ello, gracias además a las remisiones internas, un sistema informativo ágil, que permita que cada una de las partes pueda relacionarse fácilmente con las demás.

Existen, no obstante, otras características de orden más estrictamente metodológico que caracterizan el presente libro y sobre las que conviene insistir en este prólogo, puesto que constituyen las líneas maestras en las que se ha producido la auténtica convergencia de cada uno de los autores. Pueden resumirse en los siguientes términos: 1) la valoración de las religiones como productos culturales de importancia capital, determinados históricamente tanto en su génesis como en su devenir y en su eventual desaparición; 2) el reconocimiento de la misma dignidad cultural para todos los sistemas religiosos, que excluye cualquier tipo de ordenación jerárquica y que deriva directamente de una de las conquistas fundamentales del humanismo contemporáneo, a saber, el reconocimiento de la misma dignidad a todas las culturas humanas; 3) la necesidad de armonizar el enfoque histórico-filológico de cada una de las formaciones religiosas con un tipo de presentación que permita una aproximación de tipo comparativo.

Añadiremos, para concluir, algunas indicaciones orientativas acerca de cuáles han sido nuestras líneas de investigación: para examinar y describir las manifestaciones más arcaicas de los hechos religiosos, hemos tenido más en cuenta su posible documentación que su hipotética reconstrucción. La aparición de los politeísmos, por ejemplo, se ha investigado a partir de los documentos, desde las primeras manifestaciones históricas hasta las formas más acabadas, siguiendo las líneas temáticas que nos ofrece la comparación. En cuanto al capítulo de las religiones orientales, abarca desde la religión védica hasta el hinduismo, desde la tradición taoísta a la sintoísta y al budismo, analizado tanto en su fase de formación como en el complejo proceso de difusión fuera de la India. Otra parte fundamental de la obra aborda la investigación crítica del zoroastrismo, del judaísmo, del cristianismo y del islam. El último apartado está dedicado a las religiones de los pueblos impropiamente llamados «primitivos» y, puesto que esta sección tiene unas características especiales, merece una explicación aparte. En vez de reseñar los diferentes tipos de religiones de interés etno-antropológico, hemos optado por algo diferente, es decir, por elaborar una panorámica de la historia de los estudios antropológicos e histórico-religiosos que tienen por objeto la dimensión religiosa (y mágica), considerada desde una doble perspectiva: el examen de hechos específicos, observados sobre el terreno o conocidos indirectamente a través de distintos estudios, va acompañado de una reflexión teórica sobre la religión (y sobre la magia), que acaba teniendo un papel dominante. Vamos a aclarar brevemente por qué motivo hemos optado por este criterio y procuraremos ilustrar en qué medida esa decisión está relacionada con el resto del libro.

La historia de las religiones se desarrolla en dos niveles: el de la investigación histórica sobre las distintas formaciones religiosas concretas y el de la investigación teórica sobre el objeto que la disciplina connota: precisamente, la religión. Los dos niveles son complementarios, puesto que las dos formas de investigación mencionadas se presuponen y se condicionan mutuamente. Una manera de abordar la vertiente teórica, huyendo de la abstracción absoluta, consiste en pasar por el tamiz de la crítica esa parte del pensamiento contemporáneo que ha comprendido la necesidad de redefinir conceptualmente el fenómeno «religión», una vez constatados los límites de la noción tradicional, que procede de la cultura occidental. Los ámbitos donde se ha dejado sentir con mayor intensidad la conciencia de estos límites son los de la antropología y la etnología, sin olvidar el de la propia historia de las religiones, mientras que la filosofía ha desempeñado un papel más bien marginal. Y eso tiene su justificación, ya que ha sido precisamente en los ámbitos de las disciplinas mencionadas donde se ha producido un fenómeno que ha marcado un cambio cultural de importancia capital: el encuentro/choque entre Occidente y lo que es «culturalmente ajeno». Para comprender lo que resulta ajeno, tanto desde el punto de vista general de la cultura como de las formaciones de tipo religioso, los sistemas interpretativos habituales han demostrado ser inadecuados: de ahí la necesidad de someterlos a discusión, en un intento, aún no concluido, de redefinirlos de tal forma que no excluyan del circuito del conocimiento (y naturalmente, no sólo de éste) a aquellos grupos humanos que más alejados están de los modelos culturales occidentales. Este debate teórico, que incluye el concepto de religión y que contribuye a engrosar la disciplina, hubiera quedado fuera del libro si hubiéramos optado por hacer una simple reseña de ciertos tipos de religiones de interés antropológico; el hecho de haber tenido en cuenta este aspecto, junto con el resto de los apartados de la obra, permite presentar un panorama variado de la historia de las religiones, considerada en su auténtica complejidad.

LOS AUTORES

Primera parte

LAS RELIGIONES DEL MUNDO ANTIGUO: LOS POLITEÍSMOS

por Paolo Scarpi

Capítulo I

CARACTERÍSTICAS GENERALES

1. Los prolegómenos de la historia: límites geográficos y cronológicos

Las religiones del mundo antiguo constituyen un bloque bastante compacto y homogéneo, limitado cronológica y geográficamente, aunque presentan muchas diferencias, que han permitido que cada civilización expresara su propia especificidad cultural. Todas ellas se configuran como religiones étnicas, de modo que la pertenencia por nacimiento a un determinado contexto étnico condicionaba la participación en la vida religiosa, y ésta constituía en sí misma una garantía de la identidad cultural. La conciencia de esa identidad, no siempre expresa, conducía a la celebración de cultos comunes que se rendían a la misma divinidad. Y la presencia del → politeísmo,* en el que los dioses están organizados en un sistema, constituye el segundo elemento caracterizador y común a todas las religiones del mundo antiguo. Además, ninguna de ellas tiene aspiraciones universalistas, que marcarán en cambio la orientación religiosa propia de la época imperial romana, ni se presenta como «religión del libro», en que están contenidas «verdades reveladas» como fundamento de una teología. La excepción de Israel (capítulo XI) no incide, por una parte, en el cuadro general que parece dominar en el área mediterránea y, por otra parte, se trata de un fenómeno relativamente tardío, puesto que la idea de la unicidad de Dios, expresada por Isaías 45, 5-7, no aparece con claridad antes de la segunda mitad del siglo VI a.C. Evidentemente, el contacto con el dualismo zoroástrico basado en los dos principios del bien y del mal, Ahura Mazdā y Ahrimán, la luz y las tinieblas (capítulo X), había inducido a proclamar un rígido monoteísmo exclusivista. La necesidad de afirmar la unicidad de Dios era una forma de consolidar la unicidad de la identidad de Israel, aunque no por ello dejaron de ser frecuentes entre el pueblo de Israel (→ Monoteísmo) algunos restos de politeísmo, incluso después del siglo VI a.C.

Puesto que los pueblos politeístas del mundo antiguo carecían de la noción misma de religión, no separaban ni distinguían propiamente la dimensión religiosa del conjunto de las otras actividades humanas, que se veían invadidas y legitimadas por

* El símbolo → remite a conceptos desarrollados en las «fichas», cuya lista aparece al final del volumen.

aquélla. Tal como los vemos nosotros, estos universos religiosos aparecen estrechamente imbricados en sistemas sociales complejos y articulados, que conocen la división y especialización de tareas y oficios, cuentan con una estructura urbana, y utilizan la escritura. Estos pueblos se extienden geográficamente desde Mesopotamia por toda la cuenca del Mediterráneo hasta Europa central y septentrional (para la América precolombina, véase el capítulo IX), en un espacio de tiempo que podemos situar entre finales del IV o comienzos del III milenio a.C. y el edicto de Teodosio del 28 de febrero del 380, *de fide catholica*, con el que el cristianismo fue proclamado la religión del estado.

En cualquier caso, no se trata de mundos cerrados e incomunicados entre sí, sino que, por el contrario, estaban abiertos a una continua transmisión cultural recíproca que dio lugar, precisamente gracias a estos intercambios, a constantes reformulaciones y remodelaciones de los patrimonios tradicionales, produciendo lo que puede considerarse un fenómeno de transculturización, sin que por ello desaparecieran las especificidades culturales, por lo menos hasta la consolidación del Imperio romano y del cristianismo. La dinámica de los intercambios culturales, que no afecta solamente Oriente Próximo y al Mediterráneo, sino que se extiende también hacia Oriente, atraviesa Irán (capítulo IV, 1), llega a la India y tal vez incluso a China, plantea el problema irresuelto del origen de las civilizaciones que dieron lugar a los politeísmos y no sólo el de estos últimos. Independientemente de que se postule una monogénesis o una poligénesis de los fenómenos, que en la situación actual puede no ser más que un acto de fe, la idea de un proceso transcultural vinculado a la dinámica de los intercambios culturales y a un relativo y discreto difusionismo pluridireccional, puede permitir, sobre la base de documentos indiscutibles, evitar la peligrosa senda de las conjeturas y de los postulados. No obstante, las conjeturas y postulados se multiplican cuando se abordan los prolegómenos que determinaron la aparición de las grandes civilizaciones de entre las brumas de la prehistoria.

2. La «revolución» neolítica en el área mediterránea

Es absolutamente imposible recorrer el itinerario intelectual y cultural que condujo al hombre a separarse de la naturaleza, elaborando tecnologías y formas de pensamiento, en el transcurso de los largos y numerosos milenios del paleolítico, durante los que fue un recolector de alimentos y un cazador. Tampoco es posible reconstruir su comportamiento religioso; sólo tenemos un somero conocimiento de la existencia de prácticas funerarias o de elementos que, por su carácter repetitivo, permiten pensar en actos rituales. La aparición del dibujo, con sus signos estereotipados, nos permite a lo sumo pensar en un lenguaje simbólico. En cuanto al período del neolítico, las dificultades son similares. Sin embargo, el carácter estructurado de los grupos humanos, deducible de los restos de los asentamientos, la presencia de objetos manufacturados cada vez más complejos, la domesticación del ambiente, tanto de animales como de plantas gracias a las primeras formas rudimentarias de riego, permiten hacer una interpretación más articulada y menos vaga del horizonte cultural y, por lo tanto, de las manifestaciones religiosas de este período. El desarrollo de la agricultura y la cría de ganado son probablemente el origen de la formación de asentamientos estables, que con el tiempo se convertirán en auténticas estructuras urba-

1. Politeísmo

La palabra «politeísmo» es un término culto, atestiguado desde el siglo XVI en Francia, donde se utiliza en sentido teológico por oposición a «monoteísmo». Compuesta de *-teísmo*, al igual que → monoteísmo, es una palabra moderna derivada del griego *polýs*, «mucho», y *theós*, «dios». En el ámbito histórico-religioso, el politeísmo designa un «tipo» de religión y, por lo tanto, es un término clasificatorio y descriptivo de formas religiosas que admiten la coexistencia de varias divinidades a las que se rinde culto. De ahí que, para que una religión sea considerada politeísta, deba poseer la noción de «divinidad», o presuponer una noción análoga y asimilable a ésta. Eso exige por lo menos una idea de trascendencia de los → seres sobrehumanos respecto de la realidad humana, frente a la que se muestran continuamente activos. Es probable que esta idea naciera en el área mesopotámica y que de allí fuera exportada a través de un proceso de difusión (capítulo II, 2-3).

El modelo por excelencia de la noción histórico-religiosa de politeísmo fue el griego (capítulo V). En este modelo se basó la crítica de Filón de Alejandría, un judío helenizado de la primera mitad del siglo I d.C., que adoptó el término *polytheía* en sentido clasificatorio, pero opuesto a «monoteísmo», para afirmar apologéticamente la superioridad del monoteísmo judío sobre las otras formas religiosas del mundo antiguo. Frente a la unicidad de Dios, el politeísmo era para Filón una proyección celeste de las formas políticas de tipo democrático, «la peor entre las peores formas de constitución» (*De opificio mundi*, 171). Filón se refería a una característica peculiar del politeísmo antiguo, como expresión de las necesidades y de las funciones de una sociedad. Si bien en Filón había una intención polémica, Aristóteles (*Política*, I, 1252b, 24-28) proporcionó una descripción más «laica»: «En cuanto a los dioses, si todos los hombres afirman estar sometidos a dioses reyes, es porque también ellos ahora o en el pasado fueron gobernados por un rey, y como representan a los dioses a semejanza suya también les atribuyen una vida semejante a la suya».

El politeísmo es expresión y producto de las llamadas civilizaciones evolucionadas o superiores, que conocen la escritura, la especialización, la distribución del trabajo, la articulación, la estratificación y la jerarquía social, etc., a las que proporciona los fundamentos de la identidad y de la unidad a través de la unicidad del panteón y la identidad de los dioses. En su manifestación más típica, las divinidades del politeísmo aparecen organizadas en un sistema unitario («panteón»), orgánico, superior al mundo humano. Las divinidades son inmortales, aunque no existen *ab aeterno*, relacionadas por vía genealógica y por vínculos de parentesco. Este panteón generalmente es el producto de una evolución del mundo, que va de una situación de desorden y caos, donde todo aparece indiferenciado, a una condición de orden cósmico, establecido por los dioses que van apareciendo progresivamente, en el que todos los elementos de la realidad asumen una identidad específica de rasgos predominantemente antropomórficos. Por lo tanto, el politeísmo es un modo de pensar el mundo de forma sistemática por medio de los dioses. Y es casi obligado que éstos posean también una identidad y sean «personales», es decir, dotados de una personalidad que los connota, pero que al mismo tiempo los denota en cuanto categoría de seres sobrehumanos y los hace diferentes entre sí.

A cada dios se le rinde un culto y unos ritos, y es objeto de una mitología (→ Mito). En este sentido, la actividad de un dios queda circunscrita a su correspondiente esfera de competencias, del mismo modo que cada divinidad está limitada y al mismo tiempo se configura como límite por la acción de los otros dioses, respetando un orden jerárquico, para que el desarrollo de las funciones que competen a cada dios responda al orden cósmico.

nas. Estos conjuntos sedentarios, que parecen interrumpir bruscamente el nomadismo de las anteriores formas de vida, son el producto más macroscópico de ese fenómeno conocido como «revolución» neolítica. El hombre se convierte en productor de alimento, gracias a la cría de animales, que comienza en el X milenio con las ovejas, y al cultivo de algunos cereales y hortalizas.

La aparición de formas de vida neolítica no presenta una distribución cronológica homogénea en toda el área del Mediterráneo. Podemos establecer que en el VIII milenio a.C. aparecen las primeras manifestaciones en Oriente Próximo, especialmente en Anatolia, donde ya en el VI milenio se extiende el uso del cobre; en cambio, la aparición es relativamente más tardía en el Mediterráneo occidental y en Europa. El nacimiento de este tipo de vida asociada, que permite la producción continuada de alimento y su almacenamiento, favorece la realización de actividades que ya no son la búsqueda incesante de alimentos, y exige inevitablemente formas de colaboración. De ello deriva la progresiva elaboración de tecnologías y de especializaciones indispensables para sostener y satisfacer las necesidades de una sociedad, que se va haciendo cada vez más compleja y articulada.

La historia de estas comunidades protourbanas —cuya evolución, debida a múltiples factores entre los que cabe destacar los intercambios culturales, dará lugar a las grandes civilizaciones del Mediterráneo oriental— sólo se puede reconstruir mediante documentos arqueológicos. No obstante, es imposible reconstruir la vida intelectual y espiritual de los hombres de esa época, puesto que el uso de la escritura no se consolida al menos hasta el IV milenio a.C. El desarrollo de las formas de urbanización del territorio contribuirá a la evolución de la escritura, y ésta a su vez, al favorecer los procesos de abstracción, contribuirá a la organización y a la estructuración de sistemas sociales complejos.

3. La geografía de la «revolución» neolítica: Oriente Próximo

No es casualidad que la revolución neolítica se manifestara sobre todo en Oriente Próximo y que, por así decir, se mantuviera confinada en ese territorio. Solamente esta área coincidía con el hábitat natural en el que convivían los animales domesticables, como ovejas, cabras, cerdos y bovinos, y los precedentes silvestres de los cereales y las hortalizas, que fueron la base de la economía neolítica. Egipto no tenía las mismas características hidrogeológicas, y cabe pensar que la adopción de los métodos de cultivo fue el resultado de una cierta labor de difusión. El área de desarrollo de la domesticación de animales y del cultivo de cereales queda, por tanto, bastante circunscrita a las franjas montañosas situadas entre Palestina, el altiplano de Anatolia, Iraq e Irán, hasta las laderas del Hindū Kūš.

4. Cultura y culto

Evidentemente, sigue siendo un misterio cuál era la cultura propia de estas poblaciones que dieron lugar a la revolución neolítica y qué formas de culto practicaban. Sin embargo, también es posible que de esta área, aun estando delimitada, surgiera un movimiento centrífugo que extendiera y transmitiera fuera de sus con-

fines los conocimientos adquiridos. Existen, además, diferencias notables entre los diversos lugares, de modo que, por una parte, encontramos toscas construcciones circulares cuyos muros están construidos con guijarros de río y, por otra parte, aparecen viviendas de planta rectangular hechas de adobe y con paredes revestidas de yeso; en algunos lugares la caza sigue siendo la principal forma de aprovisionamiento, mientras que en otros, como en Jarmo en Iraq, encontramos auténticos pueblos agrícolas.

También en el neolítico, el fenómeno religioso más visible es la práctica funeraria. Probablemente, es la manifestación más evidente de la existencia de una cierta práctica de culto, en los casos en que es posible reconocer que ha habido un tratamiento del cadáver. En este sentido nos orienta el cuerpo de una mujer joven sepultada en posición flexionada y tratada con almagre, hallado en Zawi Chemi, en Iraq, o el cadáver tratado también con almagre y sepultado en posición agazapada, con adornos de cuentas de piedras diversas, encontrado en la llanura mesopotámica. No es raro el tratamiento de los cráneos, remodelados en arcilla y a veces pintados de rojo. Estos hallazgos nos invitan sin duda a pensar en cierta forma de culto, pero no podemos precisar si suponían la existencia de un culto a los antepasados, aunque es plausible. La presencia de pinturas en las paredes con temas recurrentes, como las cruces de san Andrés o las dobles hachas en la cultura de Halaf, sólo nos permiten vislumbrar cierta forma de simbolismo.

En algunos de estos asentamientos protourbanos había también edificios que debían de tener una función de culto, como en Tell es-Sawwân, en la llanura mesopotámica, donde una de estas construcciones albergaba cierto número de estatuillas femeninas. Una función similar debía de tener en Hacilar una pequeña habitación, que presentaba una pequeña depresión circular, excavada en el pavimento pintado de rojo. En → Çatal Hüyük, en Anatolia, algunas habitaciones en el interior del poblado, con las paredes decoradas con bajorrelieves que representaban figuras femeninas, bovinas y bucráneos, parece que tenían funciones rituales y tal vez constituían un auténtico barrio «religioso». Pero no hay forma de establecer qué clase de culto practicaban; a lo sumo, las diferencias perceptibles permiten pensar que cada comunidad había elaborado formas religiosas propias, por medio de las cuales daban sentido a su propio universo.

5. El mundo extrahumano y el «mito» científico de la diosa madre

La comparación con formas religiosas tradicionales contemporáneas, contaminadas ya en gran medida por la cultura occidental, puede inducirnos a pensar que el tratamiento de los difuntos apunta a una concepción según la cual los muertos eran asignados a un mundo «distinto», a Otro Mundo. La dramatización ritual representada por el culto, o por lo menos por la ceremonia fúnebre, debía contribuir a definir el estatuto de la comunidad de los vivos, por un lado, mediante la separación de los dos universos y, por el otro, mediante la función fundadora que los muertos asumían frente a los vivos. ¿Se trata tal vez de los antecedentes del culto a los antepasados? No estamos en condiciones de afirmarlo. Sin embargo, hay que reconocer en el culto funerario un indicio de un sistema religioso a través del cual y en razón del cual los distintos pueblos neolíticos legitimaban su propia existen-

cia y organizaban su propio horizonte cultural. Los dólmenes hallados en Europa, en Palestina y en la región caucásica, que se remontan a un período comprendido entre finales de la Edad de Piedra y la Edad del Bronce y caracterizan la llamada civilización megalítica, sin duda fueron erigidos en principio para ser utilizados como tumbas. Pero esta «civilización» no es la expresión unitaria de un *ethnos* único y homogéneo, sino que aparece distribuida en territorios considerablemente distantes entre sí; ni tampoco la función funeraria de estos monumentos puede considerarse condición suficiente para ver en los dólmenes el producto de una cultura homogénea (capítulo VI, 3).

Es desde esta óptica que debe interpretarse el llamado culto a la «diosa madre», que habría caracterizado, según una teoría muy difundida entre finales del siglo XIX y principios del XX, todo el neolítico del área mediterránea, y del que se habrían conservado huellas entre los antiguos bálticos (→ Eslavos y Bálticos). Ni la difusión de un reducido número de estatuillas, generalmente de arcilla, que reproducen una imagen femenina, muy extendidas por los distintos asentamientos neolíticos, ni las grandiosas representaciones halladas en las paredes de Çatal Hüyük nos permiten hablar de un culto a la «diosa madre», y mucho menos de «diosa madre», que es más bien una especie de «mito» científico. La identificación tipológica hecha por la arqueología no puede utilizarse para efectuar una interpretación histórico-religiosa, ya que ésta debe tener en cuenta ante todo la posible elaboración de la noción de divinidad, cosa cuando menos improbable en el neolítico. Puesto que se trata de poblaciones dedicadas a la agricultura, es posible que las imágenes femeninas remitan al modelo histórico-religioso de la Tierra madre, Ser supremo femenino que garantiza la fertilidad (→ Seres sobrehumanos; capítulo XXII, V, 7). E incluso este Ser supremo no es más que un *tipo*, un modelo heurístico, sin más consistencia ontológica que la que surge de la especificidad de las diversas culturas. No hay duda de que la fertilidad de la tierra debía ser el centro de los intereses de los pueblos neolíticos, que basaban en ella su propia supervivencia y que debían padecer crisis periódicas ocasionadas por el agotamiento de la tierra. Es bastante probable que de ahí se pasara a una transfiguración simbólica del objeto, hasta transformar la tierra en un ser extrahumano. Como también es probable que la fertilidad de la tierra estuviera asociada a la reproducción sexual, que podría haber llevado a vincular la tierra, representada como imagen femenina, a los rasgos masculinos del toro o del macho cabrío, como en Çatal Hüyük, o de forma más abstracta con el falo, aunque éste no siempre está relacionado con una figura femenina, como ocurre con ciertos falos hallados en algunas tumbas en Tell es-Sawwân, en la llanura mesopotámica.

De este contexto cultural, que para nosotros sigue siendo una especie de libro de imágenes sin palabras, derivan, a partir del IV milenio, las grandes civilizaciones del Mediterráneo antiguo, primero en Mesopotamia y pocos siglos después en Egipto.

2. ÇATAL HÜYÜK

En Çatal Hüyük, situado en la altiplanicie anatolia, se ha descubierto uno de los mayores asentamientos neolíticos conocidos de Oriente Próximo. Los distintos niveles pueden asignarse a un período comprendido entre el 7100 y el 6300 a.C. Este poblado neolítico estaba situado en la encrucijada de dos ambientes naturales, el prado, para la cría de ganado, y los terrenos de aluvión, irrigados, para el cultivo del trigo. La población estaba constituida por una serie de casas de dos plantas, unidas unas con otras sin solución de continuidad, sin puerta, a las que se accedía por unas escaleras de estacas que bajaban del techo. La economía se basaba en una agricultura avanzada, en la cría de ganado, en la caza y en el comercio. Los campos se regaban mediante unos simples canales. La abundante producción de alimento permitía el desarrollo de especializaciones y tecnologías muy refinadas, que permitieron la elaboración de los «primeros» productos propiamente manufacturados que hasta ahora conocemos: los primeros espejos, los primeros tejidos, las primeras pinturas sobre paredes enyesadas, etc.

En este poblado que comienza a tener características urbanas, donde se trabajan también los primeros metales, sin duda algunas estancias debían de estar destinadas a cierta función sagrada. Estas estancias se distinguen de las demás por la decoración, por la presencia de estatuas y estatuillas que indudablemente eran objeto de culto; también las sepulturas son más ricas que las de las otras casas. Parece que cada una de estas habitaciones «de culto» estaba destinada a cubrir las necesidades religiosas de tres o cuatro casas. Es probable que se tratara, más que de una forma de culto doméstico, de una especie de culto «gentilicio», celebrado por grupos de familias que se reconocían unidas entre sí por vínculos de parentesco.

Nada impide conjeturar, e incluso es plausible, que se hubiera practicado un culto a los antepasados. En estas estancias «de culto» se han encontrado numerosas estatuillas femeninas, y un número menor de estatuillas masculinas. Según los arqueólogos, las que están más trabajadas debían de tener una función de culto, mientras que las otras debían de ser exvotos.

Sobre las paredes se han hallado relieves, algunos de dimensiones monumentales, que reproducen figuras femeninas, con los brazos y las piernas elevados, en la posición llamada de la parturienta; una de estas figuras representa a una mujer en el momento de dar a luz una cabeza de carnero. La presencia de bucráneos y de reproducciones de figuras de toros sobre las paredes nos permite entrever un culto a la fertilidad, centrado en la figura de una gran «diosa madre» y de su paredro masculino. Sin embargo, tal vez es más prudente pensar en el tipo histórico-religioso de la Tierra madre, asociado a una figura masculina, el toro o el macho cabrío, fecundador, que puede remitir a un Ser supremo celestial, típico de las civilizaciones dedicadas a la ganadería. De este modo, lo masculino y lo femenino, la tierra y el cielo, constituirían, gracias a un proceso de transfiguración simbólica, los polos cosmológicos de orientación entre los que se habrían desarrollado la existencia y los intereses de los habitantes de Çatal Hüyük, y al mismo tiempo se evita atribuir a un pueblo neolítico una noción como la de divinidad, cosa que está aún por demostrar y que, por otra parte, parece que no adquiere consistencia hasta el III milenio, en Sumeria (→ Politeísmo) (capítulo II, 2).

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS GENERALES

Bonanno, A., ed. (1986), *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean*, Amsterdam.
Cauvin, J. (1972), *Religions Néolithiques de Syro-Palestine*, París.
Leroi-Gourhan, A. (1964), *Les religions de la préhistoire (Paléolithique)*, París.
Mellart, J. (1975), *The Neolithic of Near East*, Londres.
— (1978), *The Archeology on Ancient Turkey*, Londres.
Ries, J., ed. (1989), *Trattato di antropologia del sacro*, I: *Le origini e il problema dell'homo religiosus*, Milán.
— (1992), *Introduzione*, en J. Ries, ed., *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milán, pp. 19-27.

ESTUDIOS

Goody, J. (1977), *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge.
— (1986), *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge.
Mellart, J. (1967), *Çatal Hüyük, a Neolithic Town in Anatolia*, Londres.

Capítulo II

ÁREA MESOPOTÁMICA Y DE ORIENTE PRÓXIMO

1. DATOS HISTÓRICOS: EL PROBLEMA DE LA DIFUSIÓN

La historia de la humanidad, entendida como una historia documentable y documentada según los criterios y los cánones de la historiografía, comienza en torno a la mitad del V milenio a.C. en Mesopotamia, la «tierra entre dos ríos», donde aparece la primera gran civilización. Desde este territorio, los principios y las formas, las características y estructuras de lo que hemos convenido en llamar civilización se expandieron lenta pero imparablemente por los países vecinos, extendiéndose, desarrollándose y refinándose. Pero esta difusión no significa que la civilización que se creó, aunque fuera la «primera», en el área mesopotámica, donde también apareció en Uruk, en el IV milenio, la «primera escritura» de la humanidad, se transfiriera o exportara en su forma originaria a los países limítrofes, como si se tratara de nuevos espacios que había que ocupar, contenedores vacíos que había que llenar. Hay que pensar más bien en un mecanismo de intercambios culturales, favorecido por el desarrollo del comercio y de las tecnologías, que dieron lugar a nuevas interpretaciones y plasmaciones, reformulaciones y adaptaciones, que configuraron las expresiones propias y peculiares de cada una de las civilizaciones (capítulo I, 1). Eso no impide que la cronología establezca ciertas prioridades, pero el reconocimiento de las diferencias obliga inevitablemente a no considerar única y unívoca la historia de las grandes civilizaciones del Mediterráneo. Por esta razón, y a pesar de las evidentes dificultades, conviene intentar captar las diferencias culturales que distinguen de hecho los múltiples universos que en el transcurso del tiempo se sucedieron en aquel territorio. Los propios habitantes de la región, los sumerios en el golfo Pérsico, los acadios, los babilonios y los asirios, tenían una visión fragmentada de su realidad histórico-cultural y geográfica, que implicaba una clara conciencia de su propia identidad.

Cuando la historia comienza a suministrarnos los primeros documentos escritos, los sumerios, cuyo origen sigue siendo oscuro, están ya asentados en el territorio mesopotámico. Aunque su civilización pueda parecernos homogénea, los sumerios no crearon un estado unitario, sino que se distribuyeron en el territorio según el

modelo de la ciudad-estado. Puede que Eridú, una de las mayores ciudades prehistóricas, no fuera sumeria, pero los sumerios la consideraban la primera de las cinco ciudades anteriores al diluvio. Independientemente de cómo se produjo la llegada de los sumerios a Mesopotamia meridional, lo cierto es que entraron en contacto con las poblaciones autóctonas, predominantemente semíticas, y también con otros pueblos alóglotas, de cuya presencia conservamos huellas en la onomástica y en la toponimia. Entre el IV y el III milenio, esta civilización sumeria se desarrolla y crea un número cada vez mayor de ciudades, como Uruk, Ur, Nippur, etc., en las que en el transcurso del III milenio comienzan a dominar las dinastías. La llegada de una dinastía semita a la ciudad de Acad en el 2334 a.C. da lugar a la primera unificación política del territorio bajo el reinado de Sargón I, que es el comienzo de una auténtica expansión imperialista. No obstante, este período sargónico es breve, porque una serie de invasiones de pueblos que vivían en los vecinos montes de Irán, los guti, acaba con el reino sumerio-acadio. Sin embargo, las ciudades sumerias consiguen superar esta crisis y se produce un nuevo florecimiento en el período neosumerio gracias al rey de Lagash, Gudea. Es el período de la tercera dinastía de Ur, al que seguirá en el III milenio la fase babilónica, presidida por la figura de Hammurabi, y a continuación el país quedará dividido en dos bloques enfrentados, Babilonia en la parte meridional y al norte los asirios, que conocerán una fase de máxima expansión entre el reinado de Sargón II (721-705 a.C.) y el de Assurbanipal (669-631 a.C.). La difusión de la cultura mesopotámica y, por tanto, también de la ideología religiosa, a través del comercio y del expansionismo sargónico primero, y babilonio y asirio después, filtrada por la mediación de los contextos culturales que sucedieron a los sumerios, llegó incluso hasta las realidades culturales semíticas del área sirio-palestina y también dejó su huella en la estructura religiosa de un pueblo indoeuropeo como los hititas.

La unidad religiosa. Aunque el modelo religioso que se expande por el área mesopotámica y que después deja sentir su influencia hasta la costa palestina del Mediterráneo y al norte, en la Anatolia hitita, es el modelo sumerio, todas las culturas lo reelaboraron dándole una forma propia y original. Desde este punto de vista, las civilizaciones que se fueron sucediendo en el área mesopotámica estarían caracterizadas por una identidad y unidad cultural fundamentales, que permitiría tratar de manera homogénea sus sistemas religiosos. Si además se pudiera demostrar, como a veces se sospecha, que el sumerio no era una cultura étnicamente distinta de los acadios, los babilonios y los asirios, sino solamente una lengua «especial» de carácter religioso o, para ser más precisos, un lenguaje ritual, esta unidad estaría aún más justificada. Las diferencias serían simplemente producto del paso del tiempo y de las adaptaciones requeridas por el cambio de las necesidades. Por eso, frente a un conjunto religioso homogéneo que se conservó a lo largo del tiempo con pocas variaciones, aunque fueran significativas, se hallarían las transformaciones de los sistemas políticos por parte de quienes dominaron sucesivamente el territorio.

El sistema económico en el que se basaba la existencia de los pueblos mesopotámicos —ganadería, agricultura y comercio— dio lugar necesariamente a una forma de confederación de los pueblos primitivos, que se agruparon en torno a un centro, político y religioso a la vez, presidido por la figura de un «jefe», que muy pronto, en el transcurso del III milenio, se definió en el modelo político de la monarquía.

2. CIUDAD-ESTADO Y «DISTRIBUCIÓN» DE LOS DIOSES

En Mesopotamia, los templos están atestiguados desde el calcolítico y en Uruk presentan ya la forma típica de terraza, el zigurat, sobre el que se levantaba el auténtico templo.[1] Uruk, a finales del IV milenio, es una ciudad estructurada de amplias dimensiones, dotada de numerosos conjuntos de templos, como el de Eanna (E-an-na, templo de An), el Templo de Columnas, donde se guardaba el archivo que contiene los textos probablemente más antiguos de la historia humana, el Templo Rojo y el zigurat del dios An, con el Templo Blanco en su cima. Al margen del debate acerca del origen y la prioridad de la ciudad sobre el templo o viceversa, en Mesopotamia, en un determinado momento de la historia, el tejido urbano parece desarrollarse de forma interactiva con la edificación de las estructuras de los templos dando lugar, a la vez que a la llamada «revolución urbana», a un modelo muy original que, utilizando una feliz aunque discutible expresión sintética, se ha denominado «ciudad-templo». El templo, portador de sentido frente al universo ciudadano, se convierte en el centro en torno al que gira toda la vida de la ciudad, de forma parecida a lo que ocurre en la civilización de los mayas (capítulo IX, 1, 3). Llamado *é* en sumerio y *bīt/bitûm* en acadio, es decir, precisamente la «casa» del dios, éste es el significado del término sumerio y acadio que lo designa; este sentido tal vez se extendió a todo el conjunto urbano, puesto que en hebreo y en arameo persisten nombres de ciudades formados con *bêth*, «casa, morada de», seguido del nombre de una divinidad, como Bêth 'Anath, Bêth Ba'al, Bêth El, Bêth Šemeš, en una probable alusión a una interpretación en sentido «sacro» de la propia ciudad. La gestión de la vida religiosa y económica se llevaba a cabo a través del santuario, propietario de los terrenos cultivables, que se ocupaba de organizar las actividades productivas, tal vez bajo la jurisdicción de un «señor», *en*, probablemente jefe político y religioso a la vez. No obstante, «en» era también el epíteto con el que se designaba al ser extrahumano, señor y titular del templo, que se ha conservado en algunos teónimos, como En-ki o En-lil, el «señor tierra» y el «señor cielo meteórico», respectivamente. Es poco probable que estas figuras, desde el momento de su aparición, se configuraran como divinidades, pero sin duda hay que relacionarlas con la formación de la noción de dios, que debió de surgir aproximadamente a comienzos del III milenio. Mientras domina la concepción del *en*, parece que prevalece una visión sectorial del mundo, que se convierte en utilizable mediante la repartición de las tierras. Durante esta fase, el ser extrahumano no trasciende al hombre ni siquiera de forma relativa, sino que más bien marca la distribución territorial de las sociedades humanas, que de la organización en poblados pasan a la organización en ciudades. Eso es signo de un localismo evidente, que se supera orientándose hacia una relativa trascendencia y universalismo cuando, por una parte, un *lugal*,[2] «político», el «pastor» cuyo rebaño era el pueblo, sustituye o, para ser más exactos, protege al *en* humano; y cuando, por otra parte, al ser extrahumano se le asocia la noción de *dingir*, «estrella». El *dingir* se convierte en el determinante de la divinidad, y de ahí en adelante

1. Además del templo, se conocen las «casas de culto», que tan sólo asumían algunas funciones propias del templo y tenían un carácter privado.

2. Literalmente, «gran hombre», que hay que relacionar con el *big man* de la literatura antropológica.

acompañará a todos los teónimos, mientras que el *lugal* inicia el camino hacia la monarquía, que más tarde manifestará aspiraciones universalistas, sobre todo con Sargón I. El título de «Señor de las cuatro partes del mundo» es sintomático de esta orientación. El desarrollo de la civilización neolítica y calcolítica, primero en sentido urbano y después en las formas del estado, que alcanzará su máxima expresión con Hammurabi en el II milenio, libera progresivamente a los seres extrahumanos transformados en divinidad de su localismo y de su sectorialidad territorial, y los organiza en familias cada vez más numerosas, que se convierten en una réplica trascendente del modelo humano, cuya estructura política también reproducen.

El rey y las bodas sagradas. El *lugal* se configura, pues, muy pronto como un rey, pero en Mesopotamia, al igual que en otros lugares, la realeza no es independiente de la esfera religiosa. El rey ejerce un control sobre ella y muchas veces intenta arrogarse prerrogativas sacerdotales. A la propia monarquía se le atribuía un origen divino: antes del diluvio, había descendido del cielo por primera vez en Eridú de Sumeria y, después del diluvio, había bajado nuevamente del cielo por primera vez en Kiš. Esta «trascendencia celestial» de la monarquía hace del rey (*lugal*) un vicario de la divinidad, a la que corresponde el deber de legitimar su papel. El universo divino, réplica del humano, expresaba un poder sobrenatural, que superaba la fragmentación política de las ciudades, frente a las que se presentaba como unitario, y que tenía su sede en la ciudad santa de Nippur. La organización monárquica del mundo divino se convertía en garantía del poder ejercido por el rey en las diversas ciudades, aun antes de la unificación política del país. No obstante, el rey, a diferencia de Egipto (capítulo III, 2), no es un dios, aunque la monarquía siga siendo de origen divino. Y hasta que la monarquía no se convierte en hereditaria, con la introducción del principio dinástico, el *lugal* es tal en cuanto esposo de la diosa Inanna (Ištar en semítico), la «Señora del cielo» (→ El mito de Inanna).

Es, pues, el matrimonio con la diosa el que define el papel del rey, elegido a su vez por Inanna. Pero el «matrimonio sagrado»[3] no supone para el rey ni un estatuto divino ni la inmortalidad. Hasta la llegada del reinado de Acad no se encuentra por primera vez una divinización manifiesta del rey, quizá por influencia del modelo egipcio. El primer monarca divinizado es Narām-Sîn (2254-2218 a.C.), que junto al nombre lleva el determinativo *dingir*. Antes de este monarca, parece que sólo fueron divinizados algunos reyes «predinásticos», como Dumuzi (Tammuz en hebreo y arameo), o como el propio Gilgameš. Es bastante probable que el rito babilonio del *akitu*, una especie de gran fiesta de Año Nuevo durante la que se recitaba el *Enūma eliš*[4] como signo de la renovación cósmica y se llevaba a cabo la hierogamia, y además el rey se reintegraba a sus funciones tras un rito de purificación, se remonte a la época sumeria predinástica, cuando el favor divino otorgado al jefe debía ser periódicamente ratificado y renovado. La función vicaria y de mediación entre los hombres y los dioses atribuida al rey obtiene con esta periódica renovación una garantía de su legitimidad y al mismo tiempo aclara la llamada doctrina de la sustitución, según la cual cualquier hombre, y en ocasiones un animal, sustituía al monarca. Esto

3. El matrimonio sagrado o hierogamia se celebraba ritualmente en Uruk mediante la unión de una sacerdotisa, que encarnaba a Inanna, y el rey, o tal vez un sacerdote, representación de Dumuzi, el compañero de la diosa.

4. Literalmente, «Cuando allá arriba...», más conocido como *Poema de la Creación*.

solamente podía ocurrir cuando la vida del soberano o la de su heredero (una vez adoptado el principio dinástico) estaba en peligro según los presagios (→ Adivinación), y sobre todo cuando gracias a un conjunto de conjunciones los signos del cielo y de la tierra coincidían con el funesto eclipse, cuya aparición los especialistas en el arte adivinatorio habían aprendido a calcular por anticipado.

3. El panteón y la mitología

Una vez transferidos los dioses de la tierra al cielo, el mundo divino se organizó de modo que reflejara la organización ciudadana, trascendiéndola y superando la fragmentación de la ciudad-estado. Nippur se convirtió en una ciudad santa, aunque con un influjo político irrelevante, centro ideal y sede de En-lil, dios del cielo meteórico, a medio camino entre la tierra y el cielo astral, hijo de An (Anu en acadio), dios del cielo astral. La introducción de la institución monárquica tuvo como consecuencia una organización del mundo divino también monárquica, del mismo modo que la adopción del principio dinástico determinó la inserción de una línea de descendencia en el panteón.

No cabe duda de que la sistematización y organización del universo de los dioses es el resultado de una labor sacerdotal, especialmente de las escuelas teológicas de Nippur y de Babilonia; una sistematización que fue muy importante durante los períodos acadio y babilonio. El gran número de dioses, que según las relaciones redactadas por los asiriólogos supera ampliamente los dos mil, fue distribuido en listas y grupos, basados en vínculos de parentesco y de afinidad, aunque también clasificados numéricamente según el sistema sexagesimal mesopotámico. Sin embargo, las listas de dioses no siempre son homogéneas ni superponibles, y esta falta de homogeneidad revela un proceso continuo de reelaboración, que incluso da lugar a formas de *escisión* de figuras divinas en otras «menores» menos complejas, o a formas de *asimilación*, que transforman los nombres de un cierto número de divinidades, originariamente autónomas y personales, en cualidades, aspectos y epítetos de una única figura divina. Es lo que sucede con la «Tabla de los catorce Marduk», en la que dioses como Nergal, señor de los Infiernos, Šamaš (Utu en sumerio), dios sol que tenía sus centros de culto en la ciudad sumeria de Larsa y en la acadia de Sippar, En-lil, dios del cielo meteórico con sede en la ciudad santa de Nippur, Ea (En-ki en sumerio), señor de la tierra, y divinidades políades de Eridú, etc., se presentan como cualidades de Marduk, divinidad que procede del panteón babilónico y vinculada a la familia de Hammurabi.

Tríadas cósmicas y tríadas astrales. Junto a estas formas de ordenación, hallamos una organización de los dioses en «tríadas», cuya naturaleza parece ser exclusivamente mitológica, sin relación con el mundo del culto, ya que estas divinidades no parecen gozar del culto ordinario. Pero a la vez tampoco se trata de un reparto de poderes, sino a lo sumo de funciones o, para ser más precisos, de una distribución de la concesión de sentido a las funciones. Desde esta perspectiva, en el vértice del panteón aparece situada la llamada «tríada cósmica», formada por An, En-lil y En-ki. An es el dios del cielo astral, cuya sede es Uruk y cuyo templo es el E-an-na, la «casa de An». El signo cuneiforme que lo designa y que equivale a «cielo» es idéntico al determinativo *dingir* (*ilu* en acadio; véase *supra*), con el que se designa la divini-

3. EL MITO DE INANNA

Inanna (en acadio, Ištar), la más importante divinidad femenina del panteón mesopotámico, es la figura central de una rica mitología que la une al pastor Dumuzi (Tammuz en la forma hebrea y aramea). Los elementos fundamentales sobre los que se sostiene la tradición mítica los hallamos en el matrimonio con Dumuzi y en el descenso de la diosa a los Infiernos. El matrimonio entre el pastor y la diosa, que representa un conflicto entre agricultura y pastoreo, puesto que a Inanna se la disputan el campesino Enkimdu y el pastor Dumuzi, aparece como una solución de compromiso entre el régimen agrícola y el ganadero. No obstante, el que se convierte en esposo de la diosa es Dumuzi, rey (*lugal*) de Badtibira o de Uruk e hijo de En-ki, y el matrimonio representa la sanción y fundamento mítico de la institución real, que todavía no había adoptado la forma dinástica, pero que estaba determinada y legitimada por la disponibilidad divina.

Desde este punto de vista hay que interpretar también el mito que relata el descenso de Inanna a los Infiernos. Una vez casada con Dumuzi, la diosa decide descender a los Infiernos, el «país sin retorno», para conocer los secretos de su hermana Ereškigal, señora del mundo subterráneo. Cuando llega a las puertas del Hades revestida de sus insignias divinas, el guardián del *kur*, Neti, no puede admitirla en presencia de Ereškigal con tales adornos y, mientras la hace pasar a través de las siete puertas, la va despojando de todas sus joyas, hasta que Inanna queda completamente desnuda y en este estado es conducida ante su hermana. Pero Ereškigal desata su ira contra Inanna y, tras haberla insultado y torturado, la convierte en cadáver fijando en ella el ojo de la muerte. Inanna es suspendida de un gancho y abandonada así para que se seque. La desaparición de Inanna provoca una crisis cósmica, que hace infecundo al mundo, análoga a la producida por la griega Deméter (→ Los misterios) y la hitita Telipinu.

Las reglas que rigen en los Infiernos no admiten que resida en ellos un ser vivo, porque el que ha recibido los *me* (p. 28, n. 5) no regresa de ultratumba; pero al mismo tiempo es indispensable que Inanna, la diosa de la fertilidad, regrese a la tierra. Se llega a una solución de compromiso: Inanna podrá volver si alguien la sustituye en el reino de la muerte, y el sustituto que acepta a pesar suyo esta «muerte vicaria» es Dumuzi, como en la mitología griega Alcestes sustituye a Admeto, con una inversión en el género de los protagonistas. Pero Dumuzi tampoco muere definitivamente; gracias a la intervención de su hermana Geštinanna que persuade a la propia Inanna, sólo residirá en los Infiernos seis meses al año, y subirá a la tierra los otros seis. Es evidente que el relato fundamenta el carácter cíclico de las estaciones y se puede relacionar con el ciclo de fertilidad de la tierra. Sin embargo, este tema del dios que muere y renace no puede desvincularse del modelo de la monarquía sumeria, que también es cíclica y basada en la aceptación por parte de la divinidad. Este principio que subordina el poder real a la voluntad de la divinidad parece interrumpirse cuando Gilgameš, tras haber derrotado al monstruo Huwawa, rechaza las ofertas de Ištar. Aunque procede de una redacción tardía, el rechazo de Gilgameš tal vez hay que relacionarlo con la introducción del principio dinástico, que libera a la monarquía del capricho divino.

4. ADIVINACIÓN

La adivinación es una forma ritual (→ Rito) que contribuye a liberar del azar la existencia humana. En el pasado, los sistemas religiosos elaboraron un cuerpo doctrinal sobre el que se basa la adivinación, a fin de transformar en «signos» cargados de significado acontecimientos naturales y casuales, y dar así un «significado» al mundo. Cicerón (*De la adivinación*, I, 1) la definió como «un presentimiento y un conocimiento del futuro» (lat. *divinare*: «adivinar», «prever». Sinónimo de adivinación es el término de origen griego «mántica». Procedente etimológicamente del indoeuropeo *men*, que más que con el latín *mens*, «mente», está relacionado con el griego *manía*, «locura», el término «mántica» se ha utilizado para formar la terminología que designa prácticas adivinatorias específicas: *cleromancia*, es decir, «echar las suertes», el sorteo casual de un objeto entre varios similares, como trozos de madera, dados, tablillas o fragmentos de hueso; *lecanomancia*, la observación del movimiento de algunas gotas de aceite sobre platos; *quiromancia*, la observación de las líneas de la palma de la mano; *oniromancia*, los presagios obtenidos a través de los sueños; *ornitomancia*, correspondiente al auspicio latino (capítulo VII, 4), que obtiene las respuestas de la observación del vuelo de las aves. A estos procedimientos hay que añadir en épocas más recientes la *cartomancia*. En todos los casos se trata de prácticas de carácter deductivo, que atribuyen sentido a un hecho evidentemente casual, inserto en un universo ordenado. También forman parte de estas prácticas la observación de acontecimientos prodigiosos e inesperados, «monstruosidades» (*teratología*), de las vísceras de animales sacrificados (*hierocospia* o *estipiscina*) y del hígado (*hepatoscopia*).

En las civilizaciones del área mediterránea, las prácticas adivinatorias tenían carácter institucional y eran instrumentos para «leer» la realidad. Sin embargo, en Grecia y en Roma, la adivinación no permitía prever el futuro, sino que era un medio para orientar e inscribir la acción humana en una realidad, cuyo orden quedaba garantizado por los dioses (capítulos II, 4; V, 4).

Junto a la mántica deductiva hallamos la adivinación «inspirada». En los lugares donde aparece institucionalizada se crea el culto denominado con el término latino «oráculo», es decir, la *mantikè éntheos* de los griegos. El oráculo, fenómeno típico del → politeísmo, se configura a través de la *persona*, divinidad, héroe o eventualmente difunto «que responde» al consultante, a veces sin que medie una petición explícita, generalmente a través de un mediador; de un *lugar*, donde se piden y después se formulan las respuestas, generalmente un centro de culto; y finalmente, del *oráculo*, que a menudo tiene el carácter de una profecía o de una sentencia, de significado oscuro.

Otra forma de adivinación es la «astrología», desarrollada en Mesopotamia, donde el movimiento de los astros revelaba la voluntad de los dioses, y posteriormente extendida a Egipto, China y la India. Se difundió a partir de los primeros siglos de la era cristiana en Occidente, donde conoció un período de gran esplendor durante el Imperio romano. Pero fue en la época del Renacimiento cuando la astrología se afirmó, y fue tal su influencia que se convirtió en una fuente de orientación prácticamente insustituible, a pesar de la oposición de la iglesia. La astrología se basa en el principio de que el hombre, partícipe de la empatía universal, está dominado y orientado en su existencia por inclinaciones astrales que están presentes y activas en el momento de su nacimiento. Combatida por Roma, porque sustraía al individuo de su responsabilidad como sujeto cívico, fue también rechazada por el cristianismo como todas las otras prácticas adivinatorias.

dad. Tiene una esposa, An-tu, que es el femenino de An. Aunque está colocado en la cúspide del panteón, An es una figura poco activa tanto mitológicamente como en el plano del culto, hasta el punto de que se configura como un *deus otiosus*. De él procede el poder real y él garantiza la autoridad; es el fundador de la dinastía divina y padre del rey, En-lil, que es quien propiamente ejerce la autoridad real. En-lil, en su condición de señor del cielo meteórico, se sitúa a medio camino entre el cielo astral, sede de An, y la tierra, sede de los hombres. Su esposa es Nin-lil, femenino de En-lil, su sede era Nippur, la ciudad santa, y su templo era el Ekur, la «casa de la montaña». En-lil ordena y castiga, y de ahí que se le denomine el «Señor de los destinos», porque guarda las «Tablillas de los destinos», los *me*.[5] Dios severo, suya es la decisión de castigar a los hombres con el diluvio. En cuanto a En-ki, la sede principal de su culto es la antiquísima ciudad de Eridú; lo acompañan figuras femeninas, como Dam-ki-an-na, «señora» o «esposa de la tierra y del cielo», Mah, la «altísima», o Nin-ki, femenino de En-ki, la «señora de la tierra subterránea». Efectivamente, En-ki significa en sumerio «señor de la tierra», entendida como subsuelo, mientras que el acadio *é-a* designa la «casa de las aguas», que son las aguas dulces que se hallan en las profundidades de la tierra y que brotan para fecundarla y para saciar la sed de hombres y animales. Sobre estas aguas, *apsû*, ejerce En-ki su dominio, tras haber derrotado gracias a un poderoso sortilegio a Apsû, las aguas dulces subterráneas primordiales, que es el monstruoso esposo de Tiāmat, las aguas saladas también primordiales, apoderándose de su morada (*Enūma eliš*, I, 57-71). En su condición de señor de las aguas dulces utilizadas en las ceremonias rituales, En-ki era celebrado como protector de los ritos y de los sacerdotes. Según otras tradiciones míticas, En-ki tuvo un papel decisivo en la formación del universo divino y en la organización del cosmos. Sabio, astuto y hábil, En-ki acompaña y aconseja a En-lil en el ejercicio del poder. Estas tres figuras, An, que desde lo alto del cielo astral garantiza la soberanía de En-lil, quien ejerce su poder sobre el mundo del cielo meteórico, y En-ki, señor de las aguas dulces subterráneas y señor también de la sabiduría y de las técnicas, expresan conjuntamente la realidad cósmica y las formas para controlarla, a la vez que reproducen el esquema político sobre el que se sostenía el mundo mesopotámico.[6] Más tarde, en el período babilónico, En-lil sufrirá un cambio de orientación dirigida hacia el cielo astral, junto a An, y será sustituido por Marduk, para quien la realeza no es ya un derecho dinástico, sino una conquista fruto de la lucha contra Tiāmat.

La segunda tríada o «tríada astral», que en la organización teológica sigue a la cósmica, es diferente. Está formada por el dios luna Nanna-Su'en (en acadio, Sîn), por el dios sol Utu (en acadio Šamaš) y por la diosa Inanna (en acadio Ištar), repre-

5. Noción aparentemente abstracta, más que el «destino», *me* designa la «suerte» o la «Necesidad» del pensamiento estoico; el mundo mesopotámico lo ha personificado en la figura del gran *Me*. Para liberar al mundo divino y al humano de la casualidad del *Me*, los dioses intervienen con los «decretos» que «determinan las suertes» de cada ser; así, inscrito en la armonía cósmica, cada uno desarrolla su propio papel natural. Los «decretos», también denominados *me*, conservaban el poder del gran *Me*. Cada divinidad poseía sus *me*, que definían sus espacios y determinaban las relaciones entre el mundo humano y el divino. Los dioses establecían los *me*, que los hombres debían realizar.

6. En esta construcción teológica An y En-lil, por una parte, y En-ki, por la otra, pueden recordarnos la 1.ª y la 3.ª función de la ideología tripartita de los indoeuropeos (capítulo IV, 3).

sentada por el símbolo de la estrella e identificada con la «estrella de la mañana» Venus. Nanna-Su'en, la luna,[7] es el hijo de En-lil y Nin-lil, y su sede más importante de culto estaba situada en Ur; su compañera era Nin-gal, la «Gran Señora». Representado por una luna menguante, gobernaba el ciclo mensual y fijaba los destinos; de ahí que el eclipse de luna fuera interpretado como un presagio funesto, signo de la ira del dios. Utu, el sol, es considerado a menudo hijo de Nanna-Su'en; tenía dos importantes centros de culto, en Larsa y en Sippar; su templo era Ebabbar, la «casa resplandeciente»; Aja, su compañera, fue asimilada posteriormente a Ištar. Como Utu, los sumerios lo consideraban un dios de la guerra; como Šamaš, era para los acadios la luz solar diurna y el día entendido como espacio temporal; podía verlo todo, era capaz de distinguir el bien y el mal, y por ello representaba la justicia y la ley, que castigaba a los culpables. Inanna (→ El mito de Inanna) es tal vez la figura divina mejor definida del panteón mesopotámico, y está dotada de una personalidad compleja y autónoma. Hija unas veces de An y otras de Nanna-Su'en, Señora del cielo, Señora de la mañana, Señora de la noche, Señora de los hombres, Señora de la batalla, sus numerosos epítetos nos recuerdan las aretalogías con que se celebraban algunas divinidades, como la egipcia Isis, en la época helenística (capítulo VIII, 2). Divinidad guerrera y de la vida sexual a la vez, junto con Nanna-Su'en y Utu mide el tiempo de la existencia humana y la rige en sus manifestaciones y necesidades concretas y cotidianas.

Así pues, estas dos «tríadas» orientan y expresan las formas del universo en el que se desarrolla la existencia de los pueblos mesopotámicos. Son, por tanto, las divinidades principales, aunque no excluyen la existencia de algunas otras figuras divinas, vinculadas a las muchas ciudades y a los muchos centros diseminados por el territorio. Entre otras divinidades, destaca Nergal, en la ciudad de Kuthu, Señor de los Infiernos, esposo de Ereškigal, hermana de Inanna y a su vez Señora de los Infiernos. Otros dioses son Ninurta, dios artesano y guerrero, en el que queda subsumida la figura de Ningirsu, dios de Lagash, hijo, como Ninurta, de En-lil; Nabû, el «anunciador», con sede en Nínive, considerado el redactor y escriba de las «Tablillas de los destinos», que están en poder de En-lil.

Aparece así un panteón orgánico y funcional, en el que el control de un dominio o de una fuerza natural no se deja en manos de una única figura divina.

En los períodos babilonio y asirio aparecen también divinidades nacionales, como Marduk, protagonista del *Enūma eliš*, que se apodera del reino tras haber derrotado al monstruo Tiāmat, las aguas saladas primordiales, esposa de Apsû, las aguas dulces primordiales, y Assur (Aššur), dios nacional asirio, que dio nombre al pueblo de los asirios y a su territorio.

Mitología y antropogonía. En torno a estas divinidades, con las que se relacionan figuras heroicas, como el propio Gilgameš y su compañero Enkidu, o colectividades míticas de carácter demoníaco, como los Galla (en acadio, Gallû), o incluso figuras de genios protectores, como Alad y Lama, floreció una rica mitología, de carácter predominantemente cosmogónico y antropogónico, de la que surge el fundamento mismo del ejercicio del poder. En el *Enūma eliš*, de hecho, el origen del mundo a partir de los miembros esparcidos de Tiāmat, y la creación del hombre,

7. En masculino, como ocurría a menudo en muchos pueblos (→ Los días de la semana).

modelado por En-ki a sugerencia de Marduk, están asociados a la conquista del poder por parte del propio Marduk. En los relatos míticos aparece también una limitación del poder de los dioses, que pueden ser engañados, como ocurre con En-lil, al que roban las «Tablillas de los destinos».

Se conocen numerosas redacciones de la antropogonía, desde la sumeria del mito de *Enki y Ninmah*, a la acadia que está presente tanto en el mito de Atraḫasīs como en la epopeya de Gilgameš, al *Enūma eliš*, y a los *Babyloniaka* redactados en griego por Berosso, sacerdote de Marduk en Babilonia, a comienzos del siglo III a.C. En la versión sumeria de *Enki y Ninmah*, En-ki imagina la creación del hombre para liberar a los dioses de las fatigas del trabajo, mientras que en la versión babilónica antigua de *Atraḫasīs*, el hombre salvado del diluvio, En-ki (Ea) crea al hombre a través del sacrificio de un dios, cuya sangre contribuye a vivificar la arcilla mezclada por la diosa Nintu, de la que brota el género humano. En el *Enūma eliš*, donde domina la figura de Marduk, corresponde a éste idear la creación del hombre, pero es En-ki el que lo plasma. La creación del hombre no implica solamente una primitiva limitación del mundo divino, sino que expresa y subraya el principio de dependencia del propio hombre, al que los dioses quieren utilizar como su sustituto en las actividades productivas y que está, por tanto, a su «servicio». Pero, tras una primera fase de obediencia, el crecimiento demográfico de los seres humanos favorece la rebelión: los hombres se levantan contra En-lil y se niegan a seguir trabajando. Es una rebelión que se repite por tres veces y que los dioses logran sofocar a base de epidemias, sequías y carestías. Pero cuando se rebelan por cuarta vez, En-lil decide exterminarlos a todos con un diluvio, y así hubiera ocurrido si no hubiera intervenido En-ki para salvar al menos a uno, Atraḫasīs, junto con su familia. Más que una prefiguración del «pecado original» bíblico y de su castigo, la tradición que nos transmite esta «huelga» primordial expresa con eficacia la inevitabilidad y el principio del sometimiento humano al poder real representado por la corte divina en la que domina En-lil, forma y fundamento a la vez de la monarquía humana. Sin embargo, el poder divino no es solamente coercitivo y punitivo, puesto que es precisamente de los dioses de quienes los hombres han recibido todos los elementos de la civilización. No obstante, según un mito tardío, redactado en griego, los hombres habrían sido liberados del estado salvaje en que vivían por una especie de héroe cultural (→ Seres sobrehumanos), Oannes, mitad hombre y mitad pez, que separa progresivamente a los seres humanos del estado de naturaleza para introducirlos en la dimensión de la cultura.

Gilgameš. «El que ve todas las cosas hasta los confines de la tierra», dos tercios dios y un tercio hombre, es el protagonista, con el nombre de Gilgameš, de un largo poema transmitido en varias redacciones, en el que esta especie de héroe recorre el mundo en busca de la planta de la inmortalidad. Figura que recuerda al Hércules griego (capítulo V, 2), definido por el epíteto sumerio *ur-sag* y por el acadio *qarrādu*, que parece expresar una noción análoga a la de «héroe». Gilgameš no presenta, sin embargo, los rasgos típicos del héroe cultural, excepto el reconocimiento de la inevitabilidad de la muerte y de la irreductible distancia que separa a los hombres y a los dioses. Es la figura del monarca (de hecho, es el rey de Uruk), capaz de enfrentarse a los dioses sin ser inmortal, pero es también la imagen del poder aún no moderado, que se expresa con brutalidad. Por esto los dioses crean a Enkidu, ser salvaje y brutal, que es como un doble de Gilgameš y que antes de enfrentarse al señor de Uruk tiene que pasar por una especie de proceso de culturización bajo la forma de una iniciación sexual. Liberado de este modo de la esfera de la naturaleza —después de la unión con una mujer joven ya no es capaz de comprender el lenguaje de los animales—, Enkidu se enfrenta a Gilgameš. Pero la lucha revela la igualdad de fuerzas que existe entre ambos, y por ello concluyen una alianza. A partir de ese momento comienzan las hazañas de los dos héroes, entre las que destaca la muerte del monstruo Huwawa, que atrae sobre Gilgameš las atenciones de Ištar (→ El mito de Inanna). Tras este suceso, el relato entra en una segunda fase, cuando el rey de Uruk ve morir a Enkidu. La larga búsqueda de Gilgameš, que llega hasta el viejo Utnapištim, escapado del diluvio y convertido en inmortal por concesión de los dioses, no obtiene el éxito esperado. Es decir, el héroe no conquista la inmortalidad, que sigue siendo un secreto de los dioses, y tiene que resignarse a la condición humana. El rey, vicario de los dioses sobre la tierra, permanece en su condición de mortal y como tal no puede evitar el destino que corresponde a todos los hombres. La epopeya de Gilgameš, donde también aparece el proceso de separación del hombre de la naturaleza, es un mito de fundación de la inevitabilidad de la muerte, y al mismo tiempo del límite y de la medida de la monarquía en el mundo humano.

4. El culto

Como el hombre había sido creado para sustituir a los dioses en el trabajo y para servirlos, las prácticas de culto reproducían concretamente esta función. De ahí que el primer deber ritual fuera la celebración del culto diario, el mismo para todas las divinidades, que implicaba vestir por la mañana la estatua del dios, recitar plegarias y cantar himnos, y preparar entre dos y cuatro comidas diarias, según la ciudad.

Fiestas, ceremonias, ritos y sacrificios. Además del culto diario, a lo largo del año se habían establecido unos días determinados para la celebración de ceremonias rituales concretas, como la purificación, los lavacros o la procesión en honor de Ištar a lo largo de la «vía sacra». La organización del culto estaba marcada por un ciclo festivo anual (→ Fiesta), basado en el ciclo de la luna. Cada mes y cada día tenían una divinidad tutelar, a la que estaban dedicados. Se trataba de una visión y representación cíclica del tiempo, que se renovaba periódicamente a través de la fiesta de Año Nuevo (párr. 2). La fiesta, con sus ritos de purificación y a través de la lectura del gran poema nacional, producía una momentánea deshistorización del presente para proceder a su renovación y refundación. Durante esta celebración anual, el propio rey, espejo de la divinidad, era despojado provisionalmente de sus insignias y era obligado por el sacerdote a efectuar una confesión pública de sus pecados, para ser luego reintegrado a su papel y a sus funciones. De este modo, el ciclo festivo y el calendario, el sistema ritual y ceremonial permitían ejercer un control sobre la realidad y renovarla, liberándola de los peligros del caos original. El mundo humano era así reconducido dentro de los límites jerárquicos establecidos por los dioses, que fundaban y legitimaban la existencia humana, necesariamente obligada a servir a los dioses y, por consiguiente, al rey. Desde esta perspectiva, el sacrificio sólo podía consistir en la alimentación de los dioses, de la que se encargaban los hombres. Sin embargo, había otros sacrificios que tenían unos objetivos específicos, como los destinados a la purificación, entre los que cabe citar también

el del «chivo expiatorio», o a la «comunión», en el que la comunidad participaba en el banquete junto con el dios.

Los especialistas del culto. Un conjunto ritual tan articulado tenía que contar necesariamente con la presencia de un personal especializado, cuya estructura jerárquica todavía no ha sido descifrada. Durante el período sumerio, en la cúspide de la pirámide sacerdotal estaba situado el *en* humano, asumido sucesivamente por acadios, babilonios y asirios con formas y denominaciones propias. Por debajo de éste, aparece toda una serie de especialistas, cuyas funciones y relaciones, distintas en cada ciudad, se fueron transformando y ampliando con el paso del tiempo. Actuaban según las actividades del templo, que tenía sus propios encargados del culto, gobernados por el «sumo sacerdote», que recibía una denominación diferente en cada ciudad. Subordinado a éste aparecía el *sanga* (en acadio, *šangûm*), término que se convirtió en dominante a partir del II milenio y al que se asoció una jerarquía, en cuyo vértice se situaba el «gran *šangûm*».

En esta organización especializada, que también contemplaba formas de sacerdocio femenino, desempeñaban un papel decisivo los encargados de la → adivinación, que en la época neoasiria parece que pierden las connotaciones sacerdotales para convertirse en simples técnicos, capaces de «leer» los signos que en la naturaleza revelan la voluntad y los designios secretos de los dioses. En su condición de instrumento que orientaba la acción humana dentro del orden fijado por los dioses, la adivinación mesopotámica condicionaba y legitimaba también a la monarquía a la que, por ejemplo, un eclipse de luna podía amenazar; de ahí la necesidad de preverlo a través de la práctica adivinatoria, a fin de recurrir a un eventual sustituto del rey. Por eso el rey, «elegido» por Inanna (→ El mito de Inanna), estaba acompañado de los *barû*, los adivinos por excelencia, cuyas competencias limitadas al principio a la aruspicina se ampliaron con el tiempo a todas las formas de adivinación deductiva, y cuyo centro de actuación era el palacio. A ellos les correspondía descifrar e interpretar el mensaje transmitido indirectamente por los dioses a través de signos. La adivinación inducida o inspirada era controlada por los *šâ'ilu*,[8] a quienes, en su calidad de mediadores, los dioses comunicaban directamente su voluntad; la astrología, en cambio, era competencia del *tupšanu*, el «escriba».

La actividad de estos especialistas dio lugar a una auténtica doctrina y teoría adivinatoria, con un léxico específico, métodos y líneas generales de orientación, un código interpretativo, desarrollado paralelamente a la evolución de la escritura, una clasificación sistemática y una casuística que aspiraban a prever todos los acontecimientos posibles y que dieron origen a una *teoría de lo posible*. En el período acadio ya aparece codificada una literatura adivinatoria, que nos ha dejado una enorme cantidad de documentos y que ha sido fuente de inspiración para toda la tradición adivinatoria posterior hasta la época helenístico-romana, cuando los adivinos por excelencia eran los «caldeos» (capítulo VIII, 2). Carente de un sistema de oráculos como el griego (capítulo V, 4) y basada en la observación directa de los fenómenos naturales —desde las posiciones de los astros (*astrología*) a la anatomía animal (*aruspicina* y *hepatoscopia*), de la *teratomancia* a la *lecanomancia*—, la práctica adivinatoria en Mesopotamia es una especie de desciframiento de una «escritura del mundo» que traza las coordenadas dentro de las que debe permanecer el hombre y cuyos artífices son los dioses; un código de lectura que delimita los confines impuestos a la humanidad. Sin embargo, si cambiamos la perspectiva, la adivinación mesopotámica se nos muestra como un instrumento para describir y ordenar el mundo, y para fijar los espacios de acción del hombre.

8. Muchos *šâ'ilu* debían de ser mujeres.

5. En los límites de Mesopotamia

Evidentemente, no podemos pensar en el área mesopotámica como en un universo cerrado. La civilización mesopotámica tuvo contactos, sobre todo en tres direcciones, con interlocutores que al parecer actuaron de intermediarios frente a las otras religiones del mundo antiguo.

En el este, en la parte suroccidental de la altiplanicie iraní, estaba asentada la cultura elamita, que dejó huellas en la Mesopotamia calcolítica. El Elam, una gran civilización urbana, creó la segunda escritura de la humanidad (el protoelámico) y se menciona a menudo en los textos mesopotámicos también como responsable de la caída de la tercera dinastía de Ur, a finales del III milenio a.C. Es imposible reconstruir el sistema religioso de esta civilización, de la que conocemos los nombres de 35 divinidades, algunas de las cuales, en el período babilonio, fueron identificadas con divinidades del panteón de Babilonia. No es improbable que precisamente Elam fuera uno de los polos de mediación entre la cultura mesopotámica y la posterior civilización irania.

Siria y Palestina. Conservamos sin duda más documentos de la realidad religiosa del área sirio-palestina, al oeste de Mesopotamia, epicentro de un proceso de difusión, pero también punto de encuentro de influencias culturales procedentes de Anatolia, de la cuenca mesopotámica y hasta de Egipto. La historia de esta región está documentada desde el III milenio a.C., aproximadamente, hasta la época helenística. Tras una fase en que la región aparece ocupada por culturas seminómadas dedicadas al pastoreo y por culturas sedentarias agrícolas, comienzan a desarrollarse concentraciones urbanas, que desembocarán en la creación de grandes centros como Ebla, Ugarit (Ras Šamra), Mari, etc. Ebla es el asentamiento más significativo de un conjunto religioso urbano en la Siria del III milenio a.C. De los archivos de la ciudad se deduce la existencia de un politeísmo vinculado sin duda a la institución de la monarquía, que tiene como dios principal del panteón a Kura, portador del epíteto de «dios del rey». Tal vez se trata de una influencia mesopotámica, que parece confirmada por la presencia de Sipiš, divinidad solar local que recuerda a su correspondiente sumerio Utu, y de Aštar (en acadio, Ištar, y en sumerio, Inanna).

Más interesante con relación al desarrollo histórico y al papel que desempeñó en la historia del Mediterráneo es, no obstante, la antigua Ugarit (Ras Šamra), que floreció en torno a la mitad del II milenio a.C. y que estaba situada en la costa siria, frente a la isla de Chipre. La riquísima documentación procedente de los archivos palatinos nos informa acerca de ceremonias rituales, de la presencia de congregaciones tal vez parecidas a los tiasos griegos, y de un panteón orgánico y estructurado, en el que dominan las figuras de El, dios creador, y Ba'al, divinidad guerrera que tras una serie de empresas y de luchas obtiene la realeza en el mundo. Si bien Ba'al parece reproducir en muchos aspectos al babilonio Marduk, El parece sinteti-

zar las características de los sumerios An y En-lil, como encarnación del poder y de la autoridad; pero como dios creador y expresión de la suprema sabiduría también evoca las funciones de En-ki. Gracias a esta síntesis de funciones, El se revela como la creación típica y original de la civilización de Ugarit, y ha contribuido en gran medida a configurar el dios del antiguo Israel, al que, según unas inscripciones hebreas halladas en el Sinaí, se le asociaba como compañera Athirat, precisamente la esposa de El en la mitología ugarítica. No obstante, la presencia de Ba'al a su lado demuestra que el panteón no poseía una figura dominante, a la que estuvieran jerárquicamente sometidas todas las demás. Y, en definitiva, es Ba'al el que ofrece una mitología más rica. Como representación del dios meteórico, comparable en muchos aspectos al sumerio En-lil, pero también al dios hitita de la tempestad o al ugarita Tešup, o bien al griego Zeus y al romano Júpiter, o incluso al germánico Thor, Ba'al lleva a cabo dos hazañas decisivas para el ordenamiento cósmico cuando combate contra Yam y contra Mot. El enfrentamiento con Yam (Mar) representa una lucha por el poder, a través de la cual Ba'al adquiere la condición real y a Yam se le atribuye su función de elemento indispensable para la vida y para la armonía cósmica. El conflicto con Mot, que hay que interpretar como Muerte, tiene aspectos más complejos, porque Ba'al resulta derrotado en el duelo, tragado por Mot, que después es aniquilado por la diosa Anat, que ha descendido a los Infiernos en busca de Ba'al. Éste, sepultado con los debidos honores por Anat, resucita más tarde, y de este modo hace que de nuevo florezca la naturaleza, que durante su estancia en el Más Allá había visto detenerse su propio ciclo productivo. Además de ser un mito fundacional del ritmo de las estaciones, que hay que vincular con el mito hitita de Telepinu y con el griego de Deméter (→ Los misterios), el enfrentamiento entre Ba'al y Mot fundamenta también la realidad de la muerte, inserta, sin embargo, en un sistema ordenado; en último término, se trata de un mito cosmogónico y cosmológico, gracias al que se establecen las funciones, los espacios y los tiempos del universo en que está ubicado el hombre. En muchos aspectos resulta parecido y tal vez incluso influido por el episodio mítico que en Egipto enfrenta a Osiris y a Set, del que surge, con la renovación del orden cósmico, el fundamento de la sucesión dinástica (→ Osiris, Horus y el destino del faraón).

Ba'al es el «señor», y éste (*ba'al*) será el título que recibirán las distintas divinidades políades de las ciudades fenicias que bordean la costa del Mediterráneo. Llamado también *'adōn* en fenicio, que significa precisamente «señor», del que derivará la figura mítica de Adonis, consolidada sobre todo en la época helenística, su identidad iba variando de ciudad en ciudad: por ejemplo, como Ugarit tenía su Ba'al local, Ešmun era el Ba'al de Sidón, identificado más tarde con Hércules y difundido por toda la cuenca del Mediterráneo, hasta la península Ibérica; en Biblos había más de uno. Junto a estos *ba'alim* había una *ba'alat*, «señora», identificada generalmente con Astarté, que asumía muchas de las funciones de la sumeria Inanna y de la acadia Ištar. Con el paso del tiempo, la *ba'alat* de Biblos, por efecto de la influencia egipcia, tenderá a ser identificada primero con Hator y después con Isis. La expansión de los fenicios hacia Occidente y la afirmación del poder cartaginés, además de su enfrentamiento con Roma, dieron lugar a reinterpretaciones del panteón feniciopúnico, por efecto también del fenómeno de la *interpretatio graeca* y *romana*, basada a veces en elementos superficiales, que llevaron a interpretar las divinidades fenicias como si fueran divinidades griegas y romanas (cf. capítulo VI, 2). Probablemente también es fruto de este proceso interpretativo la *Historia fenicia*, escrita en griego por Filón de Biblos en el siglo II d.C.,[9] que asegura transmitir una tradición recogida por un sacerdote fenicio llamado Sanchuniaton, que vivió en la época de la guerra de Troya. Una típica costumbre ritual de la religión fenicia de Occidente, sobre todo cartaginesa, que consistía en quemar cuerpos de niños depositados en un santuario al aire libre, conocida como *tofet*, probablemente fue exagerada por la propaganda romana anticartaginesa, que en este caso, como en otros muchos, adoptó una postura característica del mundo griego y romano frente a los pueblos bárbaros (capítulo VI, 2).

Anatolia. La civilización mesopotámica choca por el norte con la cultura indoeuropea (capítulo IV, 1, 3), que en el transcurso del II milenio a.C. crea en Anatolia un gran reino, del que no se tenían noticias ciertas hasta comienzos del siglo XX. Antes de la consolidación del estado hitita, entre los siglos XVI y XIII a.C., la región de Anatolia debió de estar sometida a la influencia asiria, teniendo en cuenta la presencia de asentamientos y emporios comerciales, que nos han dejado numerosos documentos escritos en cuneiforme paleoasirio. Cuando los hititas llegan a Anatolia, se encuentran con un contexto étnico ya estabilizado, al que dominan sin destruirlo, sino asimilando sus características y tradiciones y usando sus lenguas. Por lo tanto, el patrimonio religioso hitita se formó a través de la asimilación de distintos componentes étnicoculturales, cuyas huellas evidentes perduraron en el panteón y en el culto, y hasta en el uso de la lengua de Hatti para los rituales destinados a celebrar divinidades hattitas. Es impensable, teniendo en cuenta este panorama heterogéneo, intentar distinguir el aspecto «auténticamente» indoeuropeo de la religión hitita, que se nos revela como el resultado de un compacto proceso transcultural, muy dinámico, en el que acaban conviviendo en el mismo panteón divinidades propiamente hititas, junto con divinidades hattitas, luvitas, hurritas y también mesopotámicas. De ahí que la religión hitita sea el fruto de una síntesis y de una asimilación, que constituye su producto original y que se fue formando progresivamente mediante la adquisición de las divinidades de los pueblos que entraban en contacto con los hititas, siguiendo un modelo que aparecerá de nuevo en la *evocatio* romana (capítulo VII, 1).

No es posible hallar ningún intento anterior al siglo XIII a.C. de ordenación del panteón, en el que en cualquier caso se puede entrever un vínculo estrecho entre su aspecto jerárquico y la ideología de la monarquía que caracteriza al estado hitita. El rey, invocado como «sol», está asociado de hecho a la divinidad solar, que parece dominar el mundo divino. Éste presenta una compleja serie de tipologías, relacionadas con fenómenos naturales, pero también con funciones humanas: un «dios tempestad», titular de la lluvia tanto benéfica como destructora; un «dios sol», luminoso, garante de la justicia; un «dios luna», que preside los juramentos; una diosa de múltiples características, afín a la acadia Ištar, que gobierna la esfera sexual; una diosa, generalmente denominada Hepat, esposa del «dios tempestad», y un dios de la guerra.

A partir de la segunda mitad del siglo XV a.C., la religión sufre un fuerte proceso de adaptación a los modelos hurritas, probablemente como fruto de la evolución de las relaciones políticas con los vecinos hurritas, que habían contribuido a la constitución del reino de Mitanni. La mayor muestra del proceso de asimilación y de reor-

9. Ha llegado hasta nosotros a través de Eusebio de Cesarea, autor cristiano del siglo IV d.C.

ganización del panteón está representada por el gran monumento rupestre de Yazilikaya,[10] cercano a Hattusa, en el que aparecen representadas dos grandes procesiones de divinidades, las masculinas a la izquierda y las femeninas a la derecha, identificada cada una por el cilindro que lleva su propio nombre en jeroglífico y en hurrita. Esta gran síntesis que nos proporcionan los monumentos de Yazilikaya acaba en la exaltación del papel del rey, que aparece detrás de la procesión de las divinidades femeninas, pero que tiene además una segunda representación, en una cámara adyacente al primer monumento, donde está representado abrazando al dios Šarruma, frente a un cortejo compuesto por doce dioses.

El carácter mixto de la religión hitita se deduce también de la fragmentaria tradición mitológica. Probablemente es de influencia mesopotámica (→ El mito de Inanna) la historia de Telepinu, dios de la tempestad y de la vegetación, que abandona airado la tierra y provoca con ello una crisis cósmica, análoga a la que se produce con la muerte de la sumeria Inanna o del ugarítico Ba'al, y parecida también a la que provoca la diosa griega Deméter. Este mito parece tener en común con las otras tradiciones —mesopotámica, ugarítica y griega— la fundación del ciclo de las estaciones; pero sobre todo tiene en común con el ugarítico y con el griego la institución de un rito, que en el caso del mito de Telepinu parece estar circunscrito a las ceremonias destinadas a aplacar a la divinidad para reconstruir el orden cósmico, mientras que el relato ugarítico, junto a la solución cosmológica, introduce la fundación del culto a los muertos, y el griego introduce la perspectiva escatológica para quien participa en los → misterios, instituidos por Deméter. Afín por su estructura y valor cosmológico es también el mito egipcio de Osiris, que, sin embargo, se resuelve introduciendo una perspectiva dinástica (→ Osiris, Horus y el destino del faraón).

Otro mito narra la lucha del dios tempestad contra el dragón Illuyanka, que significa precisamente «dragón, serpiente», guardián de las aguas subterráneas, que se recitaba durante la fiesta de primavera del *purulli*, tal vez una gran fiesta de Año Nuevo, como el *Enūma eliš* babilonio. Si bien este relato presenta analogías con el enfrentamiento entre Marduk y Tiāmat de la tradición babilónica, no podemos dejar de lado la analogía con el episodio de Ba'al que lucha contra Yam y después contra Mot. Y si Ba'al recibe ayuda de Anat, el dios tempestad hitita la recibe de su hija Inara o, según otra variante, de un hijo engendrado con una mujer mortal. Es el típico motivo de la lucha con el dragón, que, sin embargo, tiene resultados distintos según los contextos en que es adoptado, como en Egipto, donde Osiris es derrotado por Set, identificado por los griegos con Tifón, el último de los monstruosos hijos de Gea, contra el que combate Zeus, ayudado por Hércules y por Hermes. Aunque después ese enfrentamiento, pasando por el Irán prezoroástrico, pueda extenderse a la India védica, donde el dios Indra lleva el epíteto de *vṛtrahan*, el que mata al dragón Vṛtra, «que obstruye» (capítulos IV, 2; XV), y aunque en todos los casos el motivo de la lucha con el dragón tenga consecuencias cósmicas, sin embargo de ningún modo puede atribuirse automáticamente a estas tradiciones un origen u otro. Por otra parte, los desenlaces, en cada uno de los distintos contextos, ofrecen resultados que no se pueden superponer entre sí: el orden cósmico y el control de las aguas en el mito hitita; también el orden cósmico y la habitabilidad de la tierra en el relato indio; de nuevo el orden cósmico acompañado de la conquista de la realeza en el mito babilonio; el orden cósmico, pero unido a la necesaria relación ritualizada con el mundo de los muertos, en el caso de Ba'al; la sucesión dinástica en el caso del egipcio Osiris; por último, un orden cósmico moderado y controlado por una soberanía de Zeus «limitada» por los otros dioses y confinada en la extemporaneidad del → mito de los griegos.

10. El monumento probablemente corresponde al siglo XIII a.C.

En contacto con todos los pueblos del Mediterráneo, incluido Egipto, con el que tuvieron que enfrentarse en la batalla de Qadeš, en el Oronte, en 1269 a.C., los hititas, con un imperio que se extendía desde el Mediterráneo hasta el Éufrates, desde el Mar Negro hasta Siria, aparecen como un punto de convergencia, y al mismo tiempo, de irradiación de modelos culturales.

BIBLIOGRAFÍA

Obras generales

Bittel, K. (1970), *Hattusha, Capital of the Hittites*, Nueva York.
Bottéro, J. (1952), *La religion babylonienne*, París.
Cagni, L. (1969), *L'epopea di Erra*, Roma.
—, ed. (1987), *Ebla 1975-1985*, Nápoles.
— (1994), *La religione della Mesopotamia*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 115-176.
Cagni, L., G. Giovinazzo y S. Graziani (1989-1991), *Storia del Vicino Oriente Preislamico*, 3 vols., Nápoles.
Castellino, G. R. (1967), *Mitologia sumerico-accadica*, Turín.
Dolce, R., y C. Zaccagnini (1989), *Il pane del re*, Bolonia.
Garbini, G. (1980), *I Fenici. Storia e religione*, Nápoles.
Gibson, J. C. L. (1978), *Canaanite Myths and Legends*, Edimburgo.
Gurney, O. R. (1990[4]), *The Hittites*, Londres.
Haas, V. (1970), *Der Kult von Nerik*, Roma.
Hoffner, H. A. (1990), *Hittite Myths*, Atlanta.
Imaparati, F. (1964), *Le leggi Ittite*, Roma.
Laroche, E. (1971), *Catalogue des Textes Hittites*, París.
Lebrun, R. (1980), *Hymnes et prières hittites*, Louvain-la-Neuve.
— (1992), *Religiosità e sacro nell'Anatolia antica e nei culti d'Asia minore*, en J. Ries, ed., *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milán, pp. 31-47.
Liverani, M., (1986), *L'origine delle città*, Roma.
— (1988), *Antico Oriente: storia, società, economia*, Roma-Bari. (Hay trad. cast.: *El antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*, Crítica, Barcelona, 1995.)
Margueron, J. C. (1980), *Le Moyen Euphrate*, Leiden.
Masson, E. (1981), *Le panthéon de Yazilikaya*, París.
Moscati, S. (1958), *Le antiche civiltà semitiche*, Bari (Milán, 1961).
Otten, H. (1958), *Hethitische Totenrituale*, Berlín.
Pecchioli Daddi, F., y A. M. Polvani (1990), *La mitologia ittita*, Brescia.
— (1994), *Le religioni anatoliche*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, pp. 177-217.
Pritchard, J. B., ed. (1969[3]), *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton, N.J.
Ribichini, S. (1992), *Credenze e vita religiosa presso i Fenici e i Cartaginesi*, en J. Ries, ed., *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milán, pp. 169-190.

Ribichini, S. y P. Xella (1994), *La religione fenicia e punica in Italia*, Roma.
Roberts, J. J. M. (1972), *The Earliest Semitic Pantheon*, Baltimore.
Soden, W. von (1965), *Akkadischen Handwörterbuch*, Wiesbaden.
Teixidor, J. (1977), *The Pagan God*, Princeton.
Waetzold, H., y H. Hauptmann, eds. (1988), *Wirtschaft und Gesellschaft von Ebla*, Heidelberg.
Wiseman, D. J., ed. (1973), *Peoples of the Old Testament Times*, Oxford.
Xella, P. (1981), *I testi rituali di Ugarit*, Roma.
— (1982) *Gli antenati di Dio. Divinità e miti della tradizione di Canaan*, Verona.
— (1994), *Le religioni della Siria e della Palestina*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, pp. 219-262.

ESTUDIOS

Bottéro, J. (1974), en J.-P. Vernant, ed., *Divination et rationalité*, París.
Falkenstein, A. (1954), «La cité-temple sumérienne», *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 1, pp. 784-814.
Fleming, D. E. (1992), *The Installation of Baal's Priestess at Emar*, Atlanta.
Masson, E. (1989), *Les douze dieux de l'immortalité*, París.
Pettinato, G. (1992), *La saga di Gilgamesh*, Milán.
—, *et al.* (1992), *Il rituale per la successione al trono a Ebla*, Roma.
Ribichini, S. (1981), *Adonis. Aspetti orientali di un mito greco*, Roma.
— (1985), *Poenus Advena. Gli dei fenici e l'interpretazione classica*, Roma.
Samonà, G. A. (1991), *Il sole la terra el serpente*, Roma.
Xella, P., ed. (1987), *Archeologia dell'Inferno*, Verona.

Capítulo III

EGIPTO

1. DATOS HISTÓRICOS

La escritura egipcia fue descifrada por Jean François Champollion, que en 1822 consiguió leer la estela trilingüe hallada en 1799 en Rosetta, en el delta del Nilo, escrita en jeroglífico, en demótico y en griego. Hasta entonces, el antiguo Egipto había permanecido envuelto en el misterio de una lengua impenetrable y fascinante, de imponentes e inquietantes monumentos, como la esfinge y las pirámides. Las únicas noticias disponibles procedían del libro II de la *Historia* de Heródoto, del *De Isis y Osiris* de Plutarco y de los fragmentos de la obra de Manetón.[1] Gracias al desciframiento de la escritura y al avance de las excavaciones arqueológicas, la historia de Egipto se ha revelado paralela a la de Mesopotamia, por lo que ha sido inevitable comparar la evolución histórica de estas dos civilizaciones. Es bastante probable que los intercambios culturales entre ambos países empezaran en el transcurso del neolítico y del período conocido como Predinástico, pero los contactos con Mesopotamia meridional y con Palestina se intensifican sobre todo durante el período Dinástico antiguo, cuando Egipto se unifica y se consolidan las primeras dinastías. Eso no significa que Egipto elaborara una cultura de importación; al contrario, hay que reconocer que el país de las Dos Tierras, como siempre se le había llamado, creó una civilización original y autónoma, que supo asimilar y reelaborar las aportaciones de las otras culturas y que también exportó sus propias creaciones.

La época neolítica se caracterizó por la presencia de pueblos, que nos han dejado tumbas ovales con los cadáveres colocados en posición recogida. Distribuidos entre el delta y el valle del Nilo, con una mayor concentración en este último, los pueblos aparecen culturalmente homogéneos.

Nada podemos decir de los cultos practicados en el período Predinástico, excepto que tal vez se veneraba a la «vaca». La tradición y los documentos inducen a creer que hasta la I dinastía el país estaba dividido en dos reinos, uno que ocupaba el Bajo Egipto y el otro que dominaba el Alto Egipto. Tras las dos primeras dinastías, que caracterizan el período tinita, llamado así por Tinis, ciudad situada cerca

1. Un autor del Egipto helenístico que se proponía dar a conocer a los griegos la civilización de su tierra.

5. EL MÁS ALLÁ Y EL CULTO A LOS MUERTOS

Las concepciones funerarias de Egipto están estrechamente relacionadas con la ideología monárquica. Están contenidas en tres grupos de textos: los *Textos de las pirámides*, esculpidos en jeroglífico sobre las paredes de las pirámides de Saqqara y de algunas tumbas de las consortes reales, que esbozan la idea que del Más Allá se tenía en el Imperio Antiguo; los *Textos de los sarcófagos*, que en algún caso corresponden ya a la VI dinastía, trazados con caña en formas jeroglíficas cursivas sobre las paredes de los ataúdes, que son la expresión de nuevas necesidades aparecidas en el Imperio Medio, aunque siguen la tradición de los *Textos de las pirámides*; el *Libro de los Muertos*, que condensa en el Imperio Nuevo toda la ideología funeraria heredada de los períodos anteriores, escrito en rollos de papiro depositados en la tumba para guiar al difunto en el Más Allá.

El Más Allá era un lugar paralelo, aunque superior, al mundo humano. El faraón dominaba sobre ambos y actuaba de mediador entre ellos (párr. 2). Su muerte suponía el paso de un universo al otro, con la idea explícita de la supervivencia después de la muerte, basada en el mantenimiento de los cinco elementos indispensables para la existencia (párr. 3). En el Imperio Antiguo, la supervivencia en el Más Allá estaba reservada al rey, en virtud de su identificación con Osiris (→ Osiris, Horus y el destino del faraón). El hijo, que representa a Horus, debe hacerse cargo del padre difunto y procurarle todo lo qué necesita para la vida. Esta existencia ininterrumpida del difunto sólo es posible si el cuerpo se mantiene incorrupto: de ahí la práctica de la momificación. De hecho, el cuerpo es el soporte material del *ka* (párr. 3), destinado a deteriorarse; por ello se recurrió a sustitutos del cuerpo humano, las efigies del muerto colocadas en la galería subterránea de la tumba. Los monumentos funerarios propios de este período son las pirámides, destinadas a acoger el cuerpo del rey. La forma más antigua era escalonada, como la de Zoser en Saqqara; más tarde, adoptaron el aspecto característico de paredes lisas. Junto a ellas surgía todo un conjunto de dependencias, destinadas a las celebraciones funerarias. En el período tinita, inmediatamente anterior al Imperio Antiguo, la tumba está constituida sobre todo por la *mastaba*, término árabe que significa «banco», porque las tumbas estaban recubiertas de una superestructura con forma de un banco de piedras.

Con la llegada del Imperio Medio, tal como atestiguan los *Textos de los sarcófagos*, se asiste a una extensión del destino de ultratumba a otros grupos sociales. Osiris ya no es solamente el rey difunto, sino que todos los muertos son Osiris. Es en este período cuando se afirma el principio de la admisibilidad del difunto en el Más Allá. Al hombre común no se le reconoce el mismo derecho del rey de sentarse como Osiris junto a Ra, sino que debe demostrar que es digno porque no ha puesto en peligro el equilibrio cósmico, turbando el orden de la sociedad. Tras su declaración de inocencia, el difunto debe someterse a un juicio ante el tribunal de Osiris y de Thot.

El Imperio Nuevo desarrolla una perspectiva teológica, que asigna además al muerto osirizado un destino «solar». La tumba del rey adquiere un valor cósmico, y sobre sus paredes se traza el curso del sol, acompañado de un formulario que se convierte en canónico con el *Libro del Amduat*, «lo que se encuentra en el Más Allá», un conjunto de textos funerarios reales que proporcionaba al difunto los instrumentos rituales para acceder a los Infiernos. Este nuevo destino también les está permitido a los ciudadanos que no forman parte de la familia real.

de Abydos, en el Alto Egipto, y que constituyen un cuadro histórico bastante homogéneo (*c.* 3150-2700 a.C.), con la III dinastía comienza la historia del Imperio Antiguo (*c.* 2700-2200 a.C.), que acaba con la VI dinastía. Es el período de las grandes pirámides, de las artes plásticas y las estatuas, durante el que se produce la expansión del poder de Egipto. En esta época se consolida el carácter divino del poder del rey, que adopta el título de «Horus de Oro» y quizá el de «hijo de Ra»; domina la teología de Heliópolis (párr. 3), que sitúa al sol, Ra, en la cúspide del mundo divino, y se codifica una perspectiva escatológica (→ El Más Allá y el culto a los muertos), limitada a los monarcas.

El Imperio Medio está separado del Imperio Antiguo por el llamado «primer período intermedio» (*c.* 2200-2061 a.C.). Más que de una fase de ruptura, se trata de un período de transición, en el que se produce en Egipto un debilitamiento del poder central. A este debilitamiento le corresponde una fragmentación feudal del territorio; muchos señores aspiran a la autonomía o incluso a la conquista del poder. En el 2061 a.C., sube al trono Montuhotep II con el nombre de Seankhibtaui, «El que vivifica el corazón de las Dos Tierras», que lleva a cabo la reunificación de Egipto y traslada la capital a Tebas. Recupera la política de los monarcas del Imperio Antiguo y el país se convierte de nuevo en una gran potencia; tras cincuenta y un años de reinado, lega a sus herederos un estado rico y floreciente. La expansión militar y política prosigue con fases alternas hasta el final de la XIV dinastía. Durante este período se desarrolla una literatura en la que encontramos huellas de serias dificultades en la sucesión dinástica, que probablemente todavía no estaba técnicamente bien definida. Las obras de esta literatura, como la *Profecía de Nefertiti* o la *Novela de Sinuhé*, se convertirán en el Imperio Nuevo en los textos más difundidos en apoyo de la ideología monárquica. Con la invasión de los hicsos comienza el «segundo período intermedio», dominado por dos dinastías de este pueblo invasor (la XV y la XVI), que adoptan, no obstante, todas las características culturales egipcias, incluida la forma de gobierno. Aunque la propaganda posterior haya desprestigiado el dominio de los hicsos, lo cierto es que introdujeron nuevas tecnologías de las que se apropió el Imperio Nuevo, cuyo inicio podemos situar en torno al 1550, con la XVIII dinastía. Kamosis expulsa a los hicsos y en casi veinticinco años de reinado hace que Egipto asuma de nuevo el papel internacional que tenía durante el Imperio Medio. Prosigue en el Imperio Nuevo la apertura económica y cultural respecto al Oriente Próximo, que se había iniciado durante la XII dinastía. También se llevan a cabo alianzas matrimoniales con los gobernantes de Mitanni y con los hititas. Parece que en esta época la soberana, sobre todo en su condición de «reina madre» junto a su hijo, asume un papel determinante para garantizar la sucesión dinástica. Durante el Imperio Nuevo, la relación entre el rey y la casta sacerdotal vive momentos de gran tensión, que se agravan considerablemente cuando sube al trono Amenhotep IV, sobre todo cuando éste cambia su nombre por el de Akhenatón, «El que place a Atón», y comienza su propia reforma religiosa (→ La herejía de Akhenatón y el conflicto soberano/clero).

Una vez desaparecido Akhenatón y suprimido durante milenios el recuerdo de su reforma mediante una auténtica *damnatio memoriae*, con el reinado de Tutankhamón se consolida el culto a Amón-Ra. Egipto retorna a la situación anterior a Akhenatón y la expansión y consolidación políticas prosiguen durante la dinastía de los Ramsés. Este período aparece marcado por acontecimientos históricos de gran importancia, como el enfrentamiento con los hititas en Qadeš, durante el reinado de

6. LA HEREJÍA DE AKHENATÓN Y EL CONFLICTO SOBERANO/CLERO

El conflicto entre el soberano y la casta sacerdotal alcanzó el momento de máxima tensión al subir al trono Amenhotep IV, que reinó de 1378 a 1352 a.C. Coronado en Karnak, Amenhotep IV entró en conflicto con el clero tebano de Amón-Ra a los pocos años de iniciar su reinado, cuando asignó a Atón el rango y función supremos, reservados hasta entonces a Amón. Cambió su propio nombre de Amenhotep, que contenía el nombre de Amón, el dios soberano de Tebas, por el de Akhenatón, «El que place a Atón», iniciando una nueva teología centrada en Atón, el dios del disco solar, carente de mitología, mientras que la familia real se convirtió en cambio en «mitológica», y transformando el *ma'at* (p. 47, n. 2) en la palabra sagrada de su reforma religiosa. No obstante, no cambia su «nombre de trono» Neferkheperura, «Las transformaciones de Ra son perfectas». El mantenimiento del «nombre de trono», que implica la aceptación de la figura de Ra, impide considerar la reforma de Akhenatón como una revolución religiosa de tendencia monoteísta, porque además los otros dioses no son abolidos, sino que a lo sumo pierden importancia frente a Atón. La labor del soberano va encaminada a catalizar en Atón todas las funciones creadoras, como se deduce del *himno a Atón*, en el que está sintetizada la doctrina de Akhenatón, pero no se excluye la obra de los otros dioses. Tal vez Akhenatón abolió el uso plural del término «dios», pero no abolió a Ra, que ya hemos dicho que conservó en su propio «nombre de trono», ni abolió su culto ni suprimió la función funeraria de Osiris, que se mantuvo incluso en el seno de la propia familia real. Solamente el nombre de Amón es suprimido sistemáticamente, con una determinación metódica; y este hecho, junto con la fundación de una nueva ciudad, Akhetatón, «Horizonte de Atón» (actualmente Tell el Amarna), más bien nos hace pensar en un conflicto con el clero de Amón. Por otra parte, Akhenatón, al concentrar en Atón todo el poder creador, hacía que el poder divino fuera inmediatamente perceptible por los súbditos, librándolos de la mediación de un clero especializado. El disco solar, Atón, se convirtió en el faraón celeste, visible, a diferencia de Amón, el dios «oculto» (párr. 3), como lo consideraba aún Plutarco (*De Isis y Osiris*, 9, 354 C). La impenetrabilidad del dios, que caracterizará algunas corrientes de pensamiento en la época helenístico-romana como el hermetismo, que se remitía expresamente a la tradición sapiencial egipcia (→ Corrientes filosófico-religiosas), fundamental para el clero de Amón, se detenía con Atón en la figura del rey, «hijo de Atón», que se convertía en el intérprete del dios y responsable del mundo.

Esta reforma religiosa tendía evidentemente a fortalecer el poder del soberano, que se convertía de hecho en el único y legítimo mediador, y además obligado, frente a Atón, y dio lugar a una especie de culto al rey ya en vida. Hacia finales de su reinado, Akhenatón intentó sin éxito reconciliarse con el clero de Amón. A su muerte, posiblemente violenta, la ciudad de Akhetatón fue abandonada y arrasada; su sucesor, Tutankhamón, promulgó un edicto de restauración de los antiguos cultos y se acabó con la herejía de Akhenatón.

Ramsés II (capítulo II, 5), y por el *éxodo* de los judíos de Egipto. Al término de la dinastía de los Ramsés, se inicia en el siglo XI a.C. un «tercer período intermedio», caracterizado por luchas dinásticas, que produce un progresivo debilitamiento del poder egipcio. La historia de Egipto se mezcla entonces con los acontecimientos que tienen lugar en el Mediterráneo, más como sujeto pasivo que activo. El país es dominado por Libia, por Nubia y por Etiopía, tiene que aceptar el dominio asirio, hasta el punto de que Psamético I es rey de Egipto gracias al reconocimiento de los asirios; es invadido por los persas, será conquistado por Alejandro, cuyos sucesores lo someterán a un sistemático proceso de helenización (capítulo VIII, 1), y finalmente por Roma.

2. EL «DIOS-REY»

El rey ostentaba frecuentemente títulos como «Los Dos poderosos están coronados» o «Las Dos señoras están en paz por mediación suya», o como «nombre del rey del Alto y del Bajo Egipto», que evocaba explícitamente la unificación alcanzada con la I dinastía; a veces aparecían también las imágenes de Horus y de Set (→ Osiris, Horus y el destino del faraón), cuyo conflicto había determinado las vicisitudes del mundo y que en este caso traducían al plano mítico el enfrentamiento entre el Alto y el Bajo Egipto.

El rey es la síntesis simbólica de la unidad de Egipto, una síntesis que se refleja también en la esposa del monarca, que ostenta títulos como «La que une a los Dos señores», o bien «La que ve a Horus y a Set», y que tendrá un papel decisivo en la transmisión del poder. Toda la religión y toda la civilización egipcia están condicionadas por la concepción de una monarquía divina, de un «dios-rey» —aunque a veces es solamente el hijo de Ra—, que es dueño de todo el país y de sus habitantes, que son el «rebaño del dios» y cuyo «pastor» es el rey. Aunque actúe por mediación de sus delegados, es el rey quien intercambia los dones o el que ofrece sacrificios a los dioses.

Si bien el rey expresa simbólicamente la unidad del país, esta unidad sólo puede perpetuarse a través de la continuidad de la institución monárquica, y eso exige la adopción de un principio dinástico, como garantía de la sucesión al trono y del mantenimiento de la unidad misma de Egipto. Sin embargo, en la realidad histórica la sucesión dinástica se convirtió en la causa de graves conflictos, sobre todo en los momentos de mayor debilidad del poder central. En el plano ideológico, la sucesión dinástica se fundaba y legitimaba en el ciclo mítico de Osiris (→ Osiris, Horus y el destino del faraón). Toda la historia de Egipto parece finalmente caracterizada por un esfuerzo teológico tendente a justificar el carácter divino del soberano, tanto si adoptaba el «nombre de hijo de Ra» (no antes de la IV dinastía) como si se identificaba con Horus. Debido a su carácter divino, el rey actuaba como un monarca absoluto. Conservaba el «nombre de Horus» mientras vivía, puesto que era un título que sólo correspondía al monarca vivo y que era adoptado por su sucesor a la muerte del rey. La sucesión estaba garantizada por la reina de primer rango, la «Madre de los Hijos del Rey», como se la denominaba en ocasiones. El soberano ejercía su poder desde la «Casa del Rey», ayudado por una especie de secretario general, el «Jefe de los Secretos de los Decretos». Se trataba de un sistema centralizado de tipo feudal, que convergía en el rey, quien ejercía su autoridad, aunque fuera relativa, también sobre los sacerdotes, técnicos del culto a su servicio. Al frente de Egipto siempre estaba el mismo dios, Horus, encarnado en los distintos reyes que se sucedían en el trono, único mediador entre el mundo humano y el mundo divino. Parece ser que la monarquía ya estaba vinculada al culto a Horus en el período Predinástico, cuyos soberanos son denominados en algunos documentos los «Seguidores de Horus». Aunque es posible que este título sea fruto de un malentendido o incluso de una manipulación de la tradición referente a los reyes predinásticos, puesto que nos ha

7. OSIRIS, HORUS Y EL DESTINO DEL FARAÓN

El faraón, mientras vive y gobierna el país, es Horus, el hijo de Osiris. En esta relación de padre e hijo se basa la monarquía en el antiguo Egipto, que tiene en el mito de Osiris su fundamento y legitimación. Osiris es el dios difunto, muerto por su hermano y rival Set, que quiere usurpar su trono y descuartiza el cadáver, esparciendo sus miembros por todo Egipto. Isis, hermana y esposa de Osiris, recupera y recompone el cuerpo, y consigue tener del esposo muerto un hijo, Horus. Éste lucha contra Set y le vence, obteniendo de este modo el trono que por derecho le corresponde como hijo de Osiris. En este episodio mítico, que presenta algunas variaciones en las que Horus y Set aparecen como hermanos que se mutilan recíprocamente (Horus pierde un ojo y Set es emasculado; capítulo II, 5), se basa el derecho dinástico egipcio, según el cual el rey difunto se convierte en Osiris y reina en el Más Allá, mientras que el rey vivo adopta el «nombre de Horus». Este mito establece, pues, el principio de sucesión dinástica y lo legitima, desde el punto de vista mítico, mediante el juicio del tribunal divino, que se pronuncia sobre la legitimidad del nacimiento de Horus y le concede el trono de Osiris, puesto que el hijo debe suceder al padre. Horus es necesariamente hijo póstumo de Osiris, porque un rey sólo puede serlo a la muerte de su predecesor.

sido transmitido a través de documentos de la época de los Ramsés, al menos en el caso de un monarca del período Predinástico, cuyo nombre casi siempre se ha interpretado como *Ka*, la relación con Horus parece confirmada por la presencia del halcón del dios en el marco donde estaba inscrito el nombre oficial del rey.

Desde un punto de vista historiográfico, resulta difícil establecer si la asociación de los conceptos de monarquía y divinidad, llevada a cabo por el Egipto Dinástico, fue un hecho original o el resultado de la dinámica de intercambios culturales que caracterizó a toda la cuenca del Mediterráneo. La escasa anterioridad en el tiempo de la vecina Mesopotamia, de cuya cultura material Egipto importó numerosos productos, nos permite creer que también desde el punto de vista cultural tuvieron la misma evolución. Sin embargo, la probable vinculación de la monarquía con Horus ya desde el período Predinástico, así como la presencia indiscutible de un rey Escorpión, llamado así porque aparece designado con el signo jeroglífico que representa al escorpión, hace sospechar la existencia de un proceso histórico-religioso mucho más complejo, basado en una relación de la monarquía, o cualquiera que fuera el sistema que la había precedido, con imágenes de seres que, si no eran divinos, eran ciertamente extrahumanos, ya antes del período Dinástico. Tal vez sólo se importó de Mesopotamia la noción de divinidad (capítulo II, 2), que debió de contribuir a la atribución de cierta forma de trascendencia de los seres extrahumanos. Pero en ese caso, más que la noción de divinidad, que a veces los egipcios designaban con el término *ba* (párr. 3), lo que se importó fue la trascendencia de la dimensión humana (→ Politeísmo).

3. El panteón

No obstante, es bastante difícil pensar en los dioses del antiguo Egipto como en figuras trascendentes; su presencia en el mundo es constante, impregna toda la realidad y a veces incluso la encarna. Son fuerzas cósmicas o elementos de la naturaleza, como Ra, el sol, Shu, el vacío y el aire, Iah, la luna, Nun, el agua primordial, Nut, el cielo, que es femenino, Geb, la tierra, masculina, Hapy, dios del Nilo y de la inundación. Estos dioses —aunque quizá deberíamos hablar de seres extrahumanos, que sólo se diferencian del universo humano en que tienen poderes sobrehumanos—, después de la unificación del país, se organizan progresivamente en un sistema, resultado de un evidente esfuerzo teológico que desemboca en la constitución de las dos Enéadas, una mayor y otra menor. La Gran Enéada, en la que apenas nos detendremos, es el producto de la teología de Heliópolis y comprende nueve divinidades relacionadas entre sí a través de un esquema genealógico: Ra, el dios sol, con el que los sacerdotes de Heliópolis habían identificado a su dios local Atón, que designaría el disco solar y habría dado lugar a Ra-Atón, que por autogeneración engendra la primera pareja, Shu, el aire, y Tefnut, de difícil identificación; éstos, a su vez, generan al dios Geb, la tierra, y a la diosa Nut, el cielo, que dan a luz a dos parejas de hermanos, Osiris e Isis, Set y Neftis. Se trata de un escenario cósmico que supera en un sentido universalista el sistema fragmentario de las divinidades locales, y que procede de la necesidad de justificar y legitimar la unificación del país.

Junto a estas figuras se conservan un gran número de divinidades, generalmente de carácter local, aunque también organizadas en grupos familiares y caracterizadas por un destacado zoomorfismo, que indiscutiblemente obstaculizan la interpretación del politeísmo egipcio. Según la interpretación de los griegos, habían sido los propios dioses quienes, aterrorizados por la furia de Tifón, se habían refugiado en Egipto y se habían transformado en animales (Plutarco, *De Isis y Osiris*, 72, 379 F; Apolodoro, I, 6.3 [41]). Horus es el dios halcón, pero a veces se le representa como un disco solar alado, destinado a convertirse en la encarnación de la monarquía; Hator, cuyo nombre significa la «casa de Horus», es representado por la vaca; Anubis, divinidad a la que corresponde el cuidado de los muertos, tiene un aspecto canino; Apis es el toro; Bastet, interpretada por los griegos como Afrodita, es la diosa primero leona y después gata; Sobek es el dios cocodrilo; Thot, dios de la sabiduría y señor de la escritura, tiene el aspecto de un ibis. A esta compleja multitud de seres que nos hemos habituado a llamar divinidades se le asociaban los correspondientes animales, que se convertían en objetos de culto, dando lugar a una auténtica y muy extendida zoolatría. Es posible que el animal expresara una cualidad específica del dios con el que estaba asociado; por ejemplo, Anubis, divinidad funeraria de los cementerios, era «como» un chacal. Pero esta teoría del «como si», que sólo parece posible cuando en un determinado contexto cultural se ha desarrollado una conciencia muy extendida que disocia la cualidad trascendente del ser divino de su representación, y que por ello sólo pudo haberse producido en una época relativamente reciente, parece contradecirse con la distribución regional del culto tributado a algunas especies animales concretas. Precisamente, esta distribución local del culto a algunos animales y de las correspondientes divinidades, unida al evidente carácter arcaico de las prácticas y de la tradición que se remontan por lo menos al período Predinástico, en el que está atestiguado un rey Escorpión (párr. 2), nos induce a pensar

en la persistencia de figuras de seres extrahumanos afines al modelo del antepasado mítico (→ Muerte, antepasado, chamán), que en muchos casos tiene características y connotaciones animales. De hecho, estos seres son divinidades específicas de lugares o de ciudades y con frecuencia tienen un papel generador o creador, como Khnum, dios carnero de Egipto meridional, o Nekhbet, diosa con rasgos de un buitre blanco, protectora de la monarquía y de la descendencia dinástica, o incluso la misma Bastet, diosa de la sexualidad.

Las ciudades y la teología. Probablemente, todos los poblados en un principio y todas las ciudades más tarde poseían un ser extrahumano o una divinidad tutelar, que en muchos casos tenía su propia línea genealógica. Por lo tanto, es en el seno de cada ciudad donde se establece una primera organización del mundo divino atendiendo a grupos familiares. Por ejemplo, en Menfis, en el Bajo Egipto, el dios Ptah, que se convertirá en la divinidad hegemónica en la teología menfita, representado con aspecto humano, calvo y con una corta barba, protector del mundo artesanal y con los rasgos del dios creador, tiene a su lado una divinidad de la tierra como Te-tenen, una diosa leona, Sekhmet, y un hijo, Nefertum. En muchas ciudades también es frecuente la presencia de divinidades creadoras, como el propio Ptah en Menfis, el dios Harsafe, con forma de carnero, en Heracleópolis, otro dios carnero, Khnum, en Egipto meridional, Min, dios itifálico, en Copto, y Osiris, en Busiris, donde más que un dios creador es una figura a medio camino entre la divinidad ordenadora del mundo y el héroe cultural (→ Seres sobrehumanos).

La unificación política del país bajo un único soberano implicó una labor de unificación religiosa, que supuso el predominio de la llamada teología de Heliópolis, de la que procede una visión universal del mundo divino, organizado jerárquicamente en la Gran Enéada, dominada por la figura de Ra, el sol. El proceso de unificación y organización del panteón deja a cada ciudad sus propias divinidades tutelares, pero también produce un fenómeno de «teocracia», o de asimilación entre los dioses, que de este modo adoptan formas y características de otros dioses, que se traducen también en las formas compuestas del nombre, como en el caso de Ra que, gracias a su encuentro con Atón se convierte en Ra-Atón, o de su relación con Amón resulta Amón-Ra. En cualquier caso, la elección de las divinidades que entran a formar parte de la Enéada no excluye a los otros dioses; algunas figuras importantes como Geb, la tierra, y Nut, el cielo, apenas tienen relevancia desde un punto de vista del culto, mientras que las otras pertenecen a la conciencia de todos los egipcios.

La teología de Heliópolis debió su éxito a la capacidad del clero local para asimilar y reelaborar desde una perspectiva universal las tradiciones locales, sin debilitarlas ni reprimirlas, sino integrando en un panteón orgánico sistemático a los distintos dioses, respetando las funciones de cada uno, que fueron exaltadas y ampliadas. Ahora bien, la consolidación de esta escuela teológica se debió asimismo al hecho político de que durante un tiempo los faraones legitimaron su estatus y su poder en Heliópolis, la antigua ciudad santa. Sin embargo, la teología de Heliópolis tuvo que competir en un principio con la escuela de Hermópolis, que se caracterizaba por haber elaborado un sistema organizado en una Ogdóada, es decir, un sistema de «ocho» dioses, distribuidos en parejas, un macho, que es una serpiente, y una hembra, que es una rana. Estas cuatro parejas expresan además cualidades negativas: Nun y Nunet, el océano y el líquido primordial; Heh y Hehet, la indefinición de los orígenes; Kuk y Kauket, la oscuridad; Amón y Amaunet, el caos ignorado e intangible. Evidentemente, ambas teologías son contrapuestas y, sin embargo, en una visión global parecen integrarse recíprocamente, puesto que la Ogdóada de Hermópolis expresa los elementos constitutivos del desorden cósmico, mientras que la Enéada de Heliópolis, las etapas del orden cósmico, posteriores al desorden. Desde este punto de vista, la Ogdóada y la Enéada parece que contribuyen a la formación de un único sistema, en el que los seres de la Ogdóada difícilmente pueden gozar del estatuto de dioses. En una fase posterior, Amón, la última figura de la Ogdóada, adopta rasgos personales y antropomórficos, convirtiéndose en una divinidad dinástica, en torno a la cual la teología de Tebas construirá una familia. Su carácter de dios «desconocido» será en último término el instrumento que permitirá al clero tebano afirmarse como único mediador, en competencia con el soberano (→ La herejía de Akhenatón y el conflicto soberano/clero).

También Menfis elaboró su propia teología que, aunque no renegaba de la función de Atón ni de la Enéada, ponía al frente de la creación a Ptah, dios políade de la ciudad. El documento que nos ha transmitido la teología menfita es relativamente tardío (*c.* 700 a.C.), pero hace referencia a las fases más antiguas de la historia de Egipto y remite a la época de las dinastías menfitas, aunque con el paso del tiempo probablemente ha sido objeto de manipulaciones y reelaboraciones. En este texto, que sitúa en el origen del mundo el sistema heliopolita, la creación es una obra intelectual de Ptah y el orden del mundo, el fruto de su palabra.

El sistema así organizado se presenta como una manera de representar el mundo cuyas formas son los dioses; pero desde el momento en que establece relaciones estables entre las divinidades y las organiza según un canon dinástico preciso, resulta ser una proyección de la sociedad egipcia y de su estructura y jerarquía (→ Politeísmo). Es una especie de mundo paralelo y superior al humano, en el que el rey, en su condición de Horus, antiguo y extendido dios de la monarquía en muchas ciudades, adopta una función de mediador y garante del orden cósmico, el *ma'at*,[2] que, en último término, coincide con la sociedad egipcia.

Los elementos de la existencia. Los elementos imprescindibles para la existencia, que contribuyen a formar al individuo y permiten definir el estatuto de los dioses del antiguo Egipto, son cinco: el nombre, la sombra, el *aj*, el *ba* y el *ka*. El nombre se basa en la fuerza creadora de la palabra; asignado al individuo al nacer, expresa sus cualidades y su destino. La sombra es el doble inmaterial del hombre y de todas las formas que adopta a lo largo de la vida. El *aj* es un principio solar y es indispensable para el paso al Más Allá, puesto que expresa la fuerza de los dioses y de los difuntos; también es un elemento que se conquista, viviendo con el propio *ka*, para convertirse en una auténtica personalidad. El *ba* es un principio inmaterial, vehículo del poder de quien lo posee, ya sea vivo, muerto o dios. Aunque independiente del individuo, es una especie de doble suyo con el que el hombre puede dialogar; se

2. El *ma'at* es un principio cósmico y ético dotado de poder, personificado en Maat, hija de Ra, que aparece pintada en el recinto más secreto del templo. Expresa conceptualmente un conjunto de «orden, verdad, justicia» y, por lo tanto, tiene una función cósmica y un reflejo ético y social. Corresponde al faraón activar el *ma'at* a través de la ejecución de las ceremonias de culto que garantizan su conservación en el mundo. Sin embargo, los otros individuos también deben activarlo, puesto que es la condición para ser admitidos en el Más Allá y gozar de la inmortalidad (→ El Más Allá y el culto a los muertos).

le representa como un pájaro de rostro humano que abandona al difunto en el momento de la muerte y se reúne de nuevo con él después de la momificación. Precisamente ésta es una función específica de los dioses y de los difuntos, que les permite adoptar una forma; originariamente, debía de designar la facultad propia de los dioses de cambiar y de adoptar las formas más diversas. Por lo tanto, un dios puede poseer muchos *ba*, puesto que podía aparecer con muchos aspectos, y asimismo el *ba* de un dios podía convertirse en el *ba* de otro dios. Así la garza azul, que los griegos interpretaban como fénix, *ba* de Ra, podía subir al cielo y ser el *ba* de Osiris. El *ka*, en cambio, es la fuerza vital de cada ser, capaz de multiplicarse en proporción al poder de su poseedor, de modo que Ra tenía hasta catorce. Esto supone que, para ser eficaz, el *ka* tiene que ser constantemente alimentado, y su mantenimiento es decisivo para que la existencia del difunto continúe en el Más Allá. Representado como dos brazos elevados, está encarnado por el propio faraón, interpretado como «el buen *ka* que hace felices a las Dos Tierras y satisface las necesidades de todo el país» (*Amarna*, III, 29). Es, pues, la fuerza vital que hace próspero a Egipto y lo protege, una potencia intermedia entre el mundo divino y el humano.

La mitología. Los episodios míticos de Osiris (→ Osiris, Horus y el destino del faraón), que han llegado hasta nosotros a través del *De Isis y Osiris* de Plutarco antes que a través de otros textos egipcios, tuvieron un papel central en la historia religiosa y política de Egipto. La tradición más conocida es la del mito cosmogónico elaborado por la teología de Heliópolis, que constituye prácticamente su culminación. Sin embargo, había además otros mitos que poblaban el universo cultural egipcio. Un mito es, de hecho, la cosmogonía de Hermópolis, que fundamenta el paso desde el caos primigenio hasta el orden cósmico. Otro mito se refería a Ra, que atravesaba el cielo en dos barcas, una de la mañana y otra de la noche, y otro mito, cuyos protagonistas eran Ra y Osiris, narraba el origen del lago de Heracleópolis. En Esna se contaba que el dios Khnum había creado a los seres sirviéndose de un torno de alfarero, que después había dejado en herencia a los seres femeninos.

En este panorama compuesto de tantos elementos, armonizado gracias al esfuerzo unificador, aunque no pudieron evitarse las contradicciones y cada ciudad conservó su propia mitología, no parece que hubiera figuras de tipo heroico, como el caso de Gilgameš en Mesopotamia (capítulo II, 3) o como los héroes en Grecia (capítulo IV, 2). Solamente Osiris puede resultar en algunos aspectos asimilable al tipo de héroe cultural (→ Seres sobrehumanos). Efectivamente, Osiris se presenta como el que ha impuesto el orden en el mundo, el que ha liberado a los hombres de la condición de brutalidad ferina y les ha enseñado la agricultura,[3] pero, dada su condición de señor del Más Allá, no puede ser clasificado como «héroe». Es un problema que también se le planteó a Plutarco, quien creyó ver en Osiris (y en Isis) no un dios ni un hombre, sino más bien una figura intermedia, un «daimon», transformado posteriormente en dios (*De Isis y Osiris*, 25, 360 D-E; 30, 362 E-F). Y Horus, que combate contra Set para obtener el reino del padre y traer el orden al mundo, en modo alguno puede interpretarse como «héroe», sobre todo porque es el halcón, «Señor del cielo». Y, sin embargo, Horus, en su condición de rey de Egipto que actúa de mediador entre el mundo humano y el divino, que garantiza la prosperidad del país y el orden cósmico, separado del mundo de los hombres, pero próximo a ellos, parece

3. Según estos cánones tipológicos es descrito por Plutarco (*De Isis y Osiris*, 13, 356 A-B).

que presenta algún rasgo heroico. En cualquier caso, se sobrentiende que el proceso de ordenación del panteón y de la mitología, cuyo objetivo era legitimar la función divina del soberano, tuvo que originar necesariamente una reducción y simplificación de los posibles rasgos heroicos presentes en las figuras míticas. O incluso podemos afirmar que, si bien en otras culturas se confió a seres de carácter heroico el papel de mediadores entre el mundo de los dioses y el humano, entre naturaleza y cultura, entre «alteridad» y humanidad, en Egipto se adoptó una solución que atribuía esta responsabilidad a una pareja divina, Horus, el dios halcón, y su padre Osiris, señor del Más Allá, y a su encarnación humana, el rey vivo y el rey difunto.

4. El culto

En los períodos más antiguos de la historia de Egipto, el culto aparece como un hecho reservado, casi limitado al rey y a su círculo. En el Imperio Medio y aún más en el Imperio Nuevo, cuando el poder real se ve minado por los impulsos centrífugos de los señores periféricos, se produce una participación cada vez mayor del pueblo en las ceremonias de culto.

El culto consistía en un auténtico «cuidado» de los dioses, expresado mediante prácticas rituales diarias; se trataba de actos destinados a despertar a la divinidad del sueño nocturno. El sacerdote, delegado del rey, al salir el sol abría la cámara del dios, cantaba el himno de la mañana y tocaba la estatua del dios, para «restituir al dios su *ba*»; por lo tanto, contemplaba su rostro; era la epifanía del dios, que en muchos casos coincidía, en una clara transfiguración simbólica, con la aparición del sol.

El templo. Desde esta perspectiva, el dios aparece como un miembro de la comunidad, que posee su propia morada, precisamente el templo, o, como lo llamaban los egipcios, la «Casa del dios». Como «Casa del dios», el templo debía ofrecer a su propietario o a su huésped, en el caso de que no se tratara de una divinidad local, todo lo necesario para la existencia. Al mismo tiempo, representaba el universo en el que actuaba la propia divinidad, en cuanto síntesis y forma del mundo, reproducido simbólicamente con decoraciones de carácter astral. Este aspecto se acentúa sobre todo en el Imperio Nuevo, y en el I milenio aspira a reproducir concretamente el universo.

En el Imperio Antiguo existía una estrecha relación entre el templo y el palacio, sede del dios-rey; de ahí que no se desarrolle una arquitectura monumental de templos, a excepción de los templos dedicados a Ra. En el Imperio Medio, cuando los poderes del soberano comienzan a perder su carácter religioso, el templo se hace independiente del palacio y se desarrolla una gran arquitectura, favorecida por los propios reyes, que de este modo daban testimonio de su vinculación con los dioses y del respeto que por ellos sentían. A partir de esta época, el templo probablemente adquiere un carácter más «democrático», aunque no todo el mundo podía ser admitido en las mismas condiciones en el templo, que estaba dividido en dos sectores, uno reservado al dios y otro abierto al público. La consolidación de esta estructura del templo da lugar a un conjunto que alberga actividades relacionadas con las funciones atribuidas a los dioses, con espacios para la educación de los jóvenes, para la práctica de la justicia y para el cuidado de los enfermos. Aunque separado del palacio y dotado de autonomía propia, el templo continúa sometido al control del rey,

que periódicamente designa a los propios funcionarios. No obstante, a finales del II milenio se produce un fuerte enfrentamiento entre el poder estatal y el poder del templo, hasta el punto de que éste asume poderes políticos y estatales autónomos, con un sacerdote-rey al frente, y comienza así una auténtica hierocracia.[4]

Fiestas, ritos y sacrificios. El culto y las ceremonias que lo caracterizaban se distribuían a lo largo del año siguiendo un ciclo festivo (→ Fiestas), que contribuía a la medición, control y renovación del tiempo y del orden cósmico. En estas ocasiones se producía el encuentro entre el dios-rey y su pueblo. Muchas de estas fiestas determinaron el nombre de algunos meses del calendario. Eran famosas las fiestas en honor de Osiris, que algunos estudiosos llaman «misterios de Osiris», porque así aparecen en la *interpretatio graeca* de la época helenístico-romana. En cambio, parece que no guardan relación con el ciclo anual las fiestas jubilares, denominadas *Sed*,[5] que se celebraban aproximadamente cada treinta años y cuyo objetivo era la renovación de la realeza y de su función, repitiendo la ceremonia de la investidura, y la afirmación del principio dinástico. En efecto, en esta ocasión el rey proclamaba oficialmente a su heredero, anticipando de este modo su condición de Horus, que él perdía, para asumir anticipadamente la de Osiris (→ Osiris, Horus y el destino del faraón). Este procedimiento sustituía al de la entronización, que sólo podía producirse a la muerte del anterior faraón.[6]

El núcleo de la fiesta lo constituía la celebración ritual (→ Rito), cuya finalidad era actuar de forma específica sobre el universo, para activar su *ma'at* (p. 47, n. 2) y su conservación. También tenían un gran valor simbólico los ritos de fundación de los templos, cuya construcción, aunque era fruto de la experiencia técnica, se presentaba casi como una reconstrucción del mundo. Formaban parte de la práctica ritual las representaciones dramáticas de episodios míticos, como el de Osiris, que culminaba en el renacimiento del dios; las procesiones, que podían tener lugar en el interior del templo o en el exterior, cuando se trasladaba la imagen del dios de un santuario a otro, como en el caso de la fiesta del Valle, en Tebas, en la que se llevaba la estatua de Amón a visitar distintos templos; el recorrido ceremonial con el que el rey, al asumir el poder, representaba simbólicamente la toma de posesión del país.

Todos los ritos iban acompañados de ofrendas o sacrificios, que nos permiten distinguir entre sacrificios cruentos e incruentos. La muerte del animal casi siempre estaba vinculada a sucesos míticos, pero el animal debía ser sustituido frecuentemente por una imagen que le representaba, cosa que permite sospechar que dominaba la tendencia a dar prioridad a las ofrendas incruentas, consistentes en pan, vino, cerveza, leche, alimentos, flores, perfumes, etc. Eso no impide que algunos sacrificios implicaran cierta actividad económica, controlada por el templo, como es el caso del *oryx*, el antílope, que había arrancado el ojo a Osiris y cuya piel se destinaba a la confección de vestidos, o el de la tortuga, sacrificada para que la barca del sol no quedara varada en su dorso, pero cuyo caparazón se utilizaba para confeccionar escudos.

4. El término expresa el ejercicio activo del poder político por parte de un cuerpo sacerdotal, que en calidad de mediador de la voluntad divina se considera infalible. Esta organización debió de prolongarse en los siglos siguientes, puesto que Plutarco afirma, en plena época helenístico-romana, que los reyes eran designados de entre la casta de los sacerdotes o de la de los guerreros y, si procedían de esta última, inmediatamente entraban a formar parte de la de los sacerdotes (*De Isis y Osiris*, 9, 354 B).

5. El nombre de *Sed* tal vez procedía de la cola de toro que llevaban los faraones o bien de Sed, un cánido parecido al chacal, con competencias funerarias.

6. Quedan todavía por explicar las tres fiestas jubilares celebradas por Amenhotep III, antecesor del que se hará llamar Akhenatón, que tuvieron lugar en los años trigésimo, trigésimo cuarto y trigésimo séptimo de su reinado.

El sacerdocio. En el antiguo Egipto el único oficiante auténtico y legítimo era el rey, mientras que el sacerdote no era más que su delegado y un simple ejecutor, cuyas funciones eran análogas a las del resto de funcionarios del estado. En realidad, el sacerdote actuaba por delegación del rey en la celebración de los actos rituales, que la iconografía atribuía obsesivamente al faraón. El cargo de sacerdote, aunque era hereditario, debía ser confirmado de vez en cuando por la autoridad real. El cuerpo sacerdotal, servidor del dios, residía en el templo y estaba articulado en una jerarquía definida por las funciones desempeñadas, y cada uno de sus miembros ostentaba un título determinado por la divinidad a la que servía; al sumo sacerdote de Ra se le llamaba el «mayor de los videntes». Existía una discriminación entre quienes simplemente eran admitidos en el templo porque eran puros y los «siervos del dios», los auténticos consagrados al culto y autorizados a tocar la estatua de la divinidad. Aunque el clero dependía de la autoridad del rey, debido al debilitamiento del poder central al final del Imperio Antiguo, a la progresiva laicización de la monarquía y a la importante función económica desempeñada por el templo, a lo largo de la historia egipcia y especialmente durante el II milenio alcanzó posiciones hegemónicas, como en el caso del templo de Amón en Tebas, enfrentadas en ocasiones al poder central. Eso provocó conflictos (→ La herejía de Akhenatón y el conflicto soberano/clero), pero casi siempre se llegó a compromisos, que consistían en establecer vínculos de parentesco mediante la celebración de matrimonios entre la casa reinante y los sumos sacerdotes. Tras la muerte de Ramsés IX, es decir, después de 1100 a.C., Egipto entró en una nueva crisis y se dividió nuevamente en dos reinos, en el norte con una nueva dinastía fundada por Smendés (1069-1043 a.C.), con una nueva capital, y en el sur con el reino hierocrático de los sacerdotes de Amón, de quien se proclamaban únicos, auténticos y legítimos intérpretes, mientras que Amón era y permanecía como el único dios-rey.

BIBLIOGRAFÍA

Obras generales

Bongioanni, A., y M. Tosi (1996), *Uomini e dei nell'antico Egitto*, Parma.
Donadoni, S. (1959), *La religione dell'Antico Egitto* (colección de textos traducidos), Bari.
— (1970), *Testi religiosi egizi*, Turín.
— (1994), *La religione egiziana*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 61-114.
Dunand, F., y C. Zivie-Coche (1991), *Dieux et Hommes en Égypte*, París.
Englund, G. (1989), *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions*, Uppsala.

Faulkner, R. O. (1969), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 2 vols., Oxford.
— (1973-1978), *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, 3 vols., Warminster.
— (1985), *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, Londres.
Grimal, N. (1988), *Histoire de l'Égypte ancienne*, París.
Hornung, E. (1971), *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt.
— (1991), *Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägyptische Beschreibung des Jenseits*, Zurich-Munich.
Lalouette, C. (1984, 1987), *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*, 2 vols., París.
Lichtheim, M. (1973, 1976, 1980), *Ancient Egyptian Literature*, 3 vols., Berkeley.
Rosati, G. (1992), *Libro dei Morti*, Brescia.
Schwartz, F. (1992), *L'uomo religioso e il sacro nella religione dell'Egitto dei faraoni*, en J. Ries, ed., *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milán, pp. 93-126.
Shafer, B. (1991), *Religion in Ancient Egypt*, Ithaca.
Trigger, B. G., B. Kemp y D. O'Connor (1983), *Ancient Egypt. A Social History*, Cambridge.
Watterson, B. (1984), *The Gods of Ancient Egypt*, Londres.

Estudios

Aldred, C. (1968), *Akhenaton*, Londres.
Assmann, J. (1989), *Ma'at, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, París.
Bleeker, C. J. (1967), *Egyptian Festivals: Enactments of religious Renewal*, Leiden.
Bongioanni, A. (1996), *Per un bestiario ideale degli antichi Egizi*, en A. Bongioanni y E. Comba, eds., *Bestie o dei?*, Turín, pp. 101-108.
Donadoni, S., ed. (1990), *L'uomo egiziano*, Roma-Bari.
Houlihan, P. F. (1995), *The Animal World of the Pharaons*, The American University en Cairo Press, El Cairo.
Jacq, C. (1986), *Le voyage dans l'autre monde selon l'Égypte ancienne*, Le Rocher.
Leca, A.-P. (1977), *Les momies*, París.
Redford, D. B. (1984), *Akhenaten. The Heretic King*, Princeton.
Roccati, A. (1996), *Zoomorfismo delle divinità egizie*, en A. Bongioanni y E. Comba, eds., *Bestie o dei?*, Turín, pp. 97-99.
Simpson, W. K. (1989), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven.
Théodoridès, A. (1992), *Studio antropologico del diritto faraonico*, en J. Ries, ed., *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milán, pp. 127-149.
Uphill, E. P. (1965), «The Egyptian Sed-festival Rites», *Journal of Near Eastern Studies*, 24, pp. 365-383.
Velde, H. (1967), *Seth, God of Confusion*, Leiden.
Week, K. (1979), *Egyptology and Social Sciences*, El Cairo.

Capítulo IV

IRÁN PREZOROÁSTRICO E INDOEUROPEOS

1. Datos históricos

La reconstrucción del contexto histórico-cultural e histórico-religioso del Irán prezoroástrico difícilmente puede traducirse en un cuadro orgánico y sistemático, teniendo en cuenta que fundamentalmente se basa en la comparación con la India védica y en las huellas que aparecen a través del tamiz de la reforma religiosa zoroástrica. Una serie de indicios arqueológicos, que conducen a la civilización del Indo, y numerosos elementos lingüísticos nos hacen pensar que, en un período anterior a la formación de la civilización védica, iranios e indios constituían una comunidad culturalmente homogénea. No obstante, es prácticamente imposible establecer cuándo se produjo la separación.

Los pueblos indoiranios, que se asentaron en el territorio, tal vez en oleadas sucesivas, debían de tener todavía un carácter preurbano y nómada. No es posible determinar entre qué límites cronológicos se mantuvieron estas condiciones de vida, pero sin duda se prolongaron hasta la época de la reforma zoroástrica (capítulo X). Es probable que estos grupos indoiranios estuvieran organizados en «comunidades humanas de culto», basadas tal vez en una ética de tipo aristocrático y guerrero, de carácter iniciático, que rendían culto a una o más figuras extrahumanas o divinas. Con estas comunidades masculinas probablemente hay que relacionar las *fravaši*, «preferencias», una especie de colectividad extrahumana cuya misión era asistir a los hombres en las circunstancias más difíciles, pero también cuidar del orden cósmico y del → haoma.

En este marco incierto y nebuloso, parece casi segura la dimensión guerrera de la sociedad irania antigua, que probablemente reproducía la estructura de la ideología tripartita de los indoeuropeos (párr. 3). En cualquier caso, las primeras noticias históricas que tenemos acerca de un pueblo iranio, los medos, nos las proporciona una inscripción de Salmanasar III de Asiria, datada en el año 835 a.C. Por último, es probable que el sistema religioso de los escitas, descritos por Heródoto, conservara numerosas huellas de la antigua religión indoirania, reconocibles tal vez en la probable tripartición de su sociedad y en el sacrificio del caballo.

Aunque es imposible efectuar una completa reconstrucción histórica de la religión del Irán prezoroástrico, los elementos que aparecen permiten vislumbrar un

horizonte cultural relacionado probablemente con el mundo de la India védica e inscrito en un constante intercambio de informaciones con los pueblos limítrofes.

2 El sustrato indoiranio

La reconstrucción del sustrato común de indios e iranios es una etapa indispensable para dibujar y completar el panorama de la ideología tripartita de los indoeuropeos. La importancia simbólica y ritual del fuego en ambos contextos, personificado como Ātar en Irán y como Agni (lat. *ignis*) en la India, se asocia con la clasificación paralela de los fuegos rituales, tres en Irán (*Farrōbay*, reservado a los sacerdotes; *Gušnasp*, a los guerreros; *Burzēnmihr*, a los agricultores y ganaderos)[1] y tres en la India (para los dioses, *ahavaniya*; que aleja los demonios, *anvaharya*; doméstico, *garhapatya*), que parecen expresar simbólicamente la tripartición indoeuropea. Junto a éstos se encuentran los cinco fuegos naturales iranios (párr. 5), a los que corresponden otros tantos fuegos naturales indios. En el mismo plano simbólico del fuego actuaban el jugo del → haoma en Irán y el *soma* en la India. También en el panteón se encuentran profundas analogías, a partir de la clasificación del mundo divino en *asura* y *deva* (India) y en *ahura*, «señor», y *daēva* (Irán).[2] La devaluación de los *daeva*, transformados en demonios, fue tal vez el resultado de la condena del → politeísmo por parte de Zaratustra. En la India también está atestiguado un conflicto entre *asura* y *deva*, pero en ese caso vencen estos últimos. La conflictividad entre *ahura* y *daēva* y entre *asura* y *deva* puede equipararse a la guerra mítica entre → aseir y vanos de la mitología germánica (capítulo VI, 3), y también al enfrentamiento entre romanos y sabinos (capítulo VII, 3). Además, las mismas divinidades que integran el panteón iranio son equiparables a figuras análogas del universo divino indio. Es bastante probable que la pareja india formada por Mitra y Varuṇa quede subsumida en la figura del iranio Ahura, al que se le asocia posteriormente el epíteto de Mazdā, pero el propio Ahura es invocado en el *Avesta* junto con Mithra. Ahura y Mithra expresan conjuntamente la 1.ª función indoeuropea (párr. 3), aunque con el tiempo Mithra extendió su tutela a la función guerrera. La 2.ª función parece cubierta por Vayu, el dios de los vientos, protector, que ocupa una posición intermedia, a medio camino entre el cielo y la tierra, entre este mundo y el otro. En la India es el primer destinatario del *soma* y está asociado a Indra, que es su cochero; sin embargo, Vayu se convertirá más tarde en el mensajero de Indra. Este último es sustituido en Irán por el epíteto que lo designa en la India (capítulo XV, 2), *verethraghna*, pero ya no es el *vṛtrahan* indio, el que mata a Vrtra, el monstruo que pone obstáculos, sino el victorioso «que derriba el obstáculo». Para la 3.ª función Irán tiene a *nānhaithya*, homólogo perfecto del teónimo indio Nāsatya, una pareja de gemelos conocida también como Aśvin. Sin embargo, es probable que esta función en cierto momento de la historia de Irán fuera dirigida por una pareja de Santos Inmortales (*Ameša Spenta*), *ameretāt-*, *haurunatāt-*. El sustrato común indoiranio se trasluce también en la figura de Yima, hijo de Vivanhvant, que en la India corresponde a Yama, hijo de Vivasvant, y que tiene por compañera a la gemela Yamī. Yima es el primer mortal y reina sobre los muertos, pero también es el que define los tres estratos de la sociedad irania: la realeza, los guerreros y los agricultores-sanadores.

1. Estas denominaciones pueden atribuirse a la época sasánida.
2. Cf. el latín *deus*, dios, procedente de una raíz indoeuropea que designa la luminosidad y el esplendor y sobre la que se ha formado el Dyaus védico.

8. Haoma

El *haoma*, como el *soma* en la India (→ Agni y «soma»), está directamente relacionado con los orígenes de la cultura indoirania. Se trata del jugo de una planta, utilizado por la cultura indoirania desde la más remota antigüedad, que mezclado con leche y con el jugo de otro vegetal constituía el elemento principal y «víctima» del sacrificio iranio (*yasna*, en indio *yajña*). El *haoma* debía de tener poderes alucinógenos y embriagadores y se consideraba la fuente de la fuerza de los guerreros, pero también era el origen de la sabiduría de los sacerdotes y de la inspiración poética. En la India, la ingestión de *soma* proporcionaba la inmortalidad a los dioses (*Rigveda*, IX, 106.8, 108.3) y a los hombres, y análogos poderes debían de atribuirse al *haoma*, que en el zoroastrismo se convierte incluso en una especie de viático para el difunto, para garantizar la inmortalidad del alma en el Más Allá (capítulo X). Del mismo modo que en la India el *soma* se convierte en una divinidad, Soma, también el *haoma* iranio se personifica como Haoma y en el *Avesta* es una de las divinidades a las que se rinde culto.

Irán e India debieron de tomar de un sustrato común sus respectivas concepciones de *aša* y de *ṛta*. Etimológicamente afines, *aša* y *ṛta* expresan la estructura justa y ordenada, aunque el *ṛta* llega a designar el orden mismo del devenir, cósmico, humano y ritual, orden natural pues, basado en la regularidad y en la legalidad, justo y, por tanto, verdadero. Los depositarios eran los *ṛtavan* en la India y los *ašavan* o *artavan* en Irán, aunque es problemático definir su estatuto. Pero, teniendo en cuenta la estructura de una sociedad fragmentada como la irania, estos depositarios de lo justo y del orden probablemente deberían reducirse a la tipología del chamán (→ Muerte, antepasado, chamán).

3. La ideología tripartita de los indoeuropeos

La cultura indoeuropea es más un postulado, que los estudiosos se han propuesto demostrar, que una realidad histórica concreta, de la que prácticamente no tenemos ningún testimonio arqueológico. Su reconstrucción parte de la hipótesis plausible de que un determinado número de lenguas europeas y asiáticas proceden de un tronco común, ya que existe entre ellas un parentesco evidente. Mediante la comparación lingüística y basándose en el principio de que todas las culturas tienden a organizarse en sistemas, se ha reconstruido la ideología tripartita o tripartición funcional o, más simplemente, el trifuncionalismo de los indoeuropeos como antecedente ideológico y sistémico en el que habrían confluido y se habrían organizado los distintos elementos constitutivos del conjunto de la cultura europea.[3]

3. Friedrich Max Müller ha distinguido y destacado el valor de la isoglosa léxica que une el védico *Dyauh*, el latino *Iupiter* y el griego *Zeus*, inaugurando la «mitología comparada», pero corresponde a Georges Dumézil el mérito de haber sistematizado la reconstrucción comparativa de la civilización indoeuropea y de haber esbozado no solamente un tronco común, sino sobre todo un sistema ideológico basado en la tripartición funcional.

Los pueblos indoeuropeos, sin estar necesariamente divididos en clases o castas definidas rígidamente, habrían articulado su sistema social sobre la base de tres funciones.

La 1.ª función gobierna el patrimonio mítico y ritual, es decir, el espacio que de forma genérica puede considerarse religioso, ocupado por los especialistas de lo «sagrado»; administra la justicia y se expresa en el ejercicio del poder. En esa función se concentran, por tanto, las dimensiones de la sacralidad y de la soberanía. Pero si los indoeuropeos, antes de su expansión, no habían alcanzado aún, como es probable, el nivel de una civilización «superior» ni las formas evolucionadas de los asentamientos, como los germanos descritos por Tácito (capítulo VI, 3), la 1.ª función debería entenderse, al menos originariamente, en el sentido antropológico de una *chefferie* o *chieftainship*. Esto implica la idea de una autoridad política, tanto de carácter electivo como hereditario y, por tanto, dinástico, con privilegios económicos y ceremoniales, y dotada de un profundo significado sacro, pero no definida aún en las formas de la realeza y de la soberanía, a las que estos pueblos no llegarían hasta las fases más recientes de su historia.

La 2.ª función se expresa en la actividad bélica o, de forma más genérica, guerrera, a la que correspondía la defensa del grupo, pero sobre la que pesaba asimismo la responsabilidad de sostenerlo en sus momentos de expansión. En esa actividad participaban sobre todo los jóvenes que accedían a ella a través de pruebas y probablemente también de ritos iniciáticos. Podemos encontrar huellas de un esquema iniciático (→ Rito) en el *comitatus* de los antiguos germanos (Tácito, *Germania*, 13-14) y entre los galos (César, *La guerra de las Galias*, VI, 18), pero es posible que la agonística griega también pueda ser interpretada en estos términos (capítulo V, 4).

Finalmente, la 3.ª función abarcaba todas las actividades económicas y productivas, en el sentido amplio de todo aquello que permite un continuo desarrollo de la existencia, incluidos también los conocimientos médicos, que garantizan la integridad física, indispensables para el mantenimiento del grupo. De ahí que esta función fuera la base de las dos anteriores, que de este modo podían ejercer sus prerrogativas. Esta función, que se irá articulando y especializando, alcanzará una expansión imparable.

Según esta estructura tripartita, los indoeuropeos habrían configurado su panteón,[4] que aparece organizado en tríadas funcionales, donde se concentran las figuras divinas, formas del universo ideológico y legitimación de esa misma estructura. Excepto en la segunda función, generalmente gobernada por un solo dios —aunque no en Irán, donde se encuentra Vayu y *verethraghna*, y quizá tampoco en Grecia, donde junto a la pálida figura del dios de la guerra Ares destaca también Hércules—, cada elemento de estas tríadas aparece articulado en parejas. Esta tripartición, que tal vez puede hallarse también en ámbitos no indoeuropeos, no debía ser una estructura rígidamente sectorial, sin comunicación entre sus elementos constitutivos. Al contrario, teniendo en cuenta el propio dinamismo de estas sociedades, las tres funciones debían ser interactivas. Aunque la ideología tripartita era el núcleo en torno al cual los indoeuropeos habían construido su propia civilización y su propio universo religioso, dando sentido y forma al mundo, sin embargo, cada pueblo indoeuropeo reelaboró después este posible modelo según sus propias necesidades, creando cada uno su propio sistema cultural en el que reflejarse.

4. El primer testimonio de un panteón organizado de esta forma se remonta a comienzos del siglo XIV a.C., documentado por un tratado entre los hititas y Mitanni (párr. 4).

9. LA IDEOLOGÍA TRIPARTITA DE LOS INDOEUROPEOS

A fin de facilitar la comprensión, presentamos una tabla comparativa de la organización en tríadas funcionales del panteón de los sistemas religiosos indoeuropeos más conocidos. Ahora bien, esta esquematización, además de ser simplificadora, tampoco da cuenta de la complejidad y dinamismo del sistema funcional en las realizaciones específicas elaboradas por cada cultura.

	1.ª función sacralidad *chefferie* justicia	2.ª función actividad guerrera	3.ª función economía producción
India	Varuṇa, Mitra	Indra	Nāsatya (Aśvin) (gemelos)
Irán	Mithra, Ahura	Vayu, *verethraghna*	*nanhaitya-* (*ameretāt-*, *haurunatāt*)
Roma	Júpiter, *Dius Fidius*	Marte (Rómulo)	Quirino (Rómulo, Remo: gemelos)
Germanos	Odín, Tyr	Thor	Njördr; Freyr, Freyia (hermano y hermana)
Grecia	Zeus, Apolo	(Ares) Hércules	Dioscuros (Cástor y Pólux: gemelos) Deméter, Coré (madre e hija)

4. El panteón iranio

En un tratado de paz, firmado a principios del siglo XIV a.C. entre el rey hurrita Šattiwaza de Mitanni, un pueblo de composición étnica diversa, formado por los hurritas, de origen incierto, y por tribus indoarias, y el rey hitita Šuppiluliuma, aparecen como garantes los dioses Mitra y Varuṇa, Indra y los gemelos Nāsatya, divinidades específicas del panteón indio. Pero ante la imposibilidad de establecer la posible existencia de un conjunto de divinidades indoiranias aún no diferenciadas, éstas confirman la presencia de una realidad religiosa reductible al sistema indoiranio, anterior a la reforma zoroástrica.

La presencia de Mitra —Mithra en iranio— en el tratado entre Mitanni e hititas está legitimada por su papel de divinidad garante de la justicia; de hecho, su nombre significa «pacto, contrato». De ahí que como dios de la justicia y de la luz, defensor de la verdad (*aša*; párr. 2), Mithra vaya asociado en Irán con Ahura, el Señor,

que más tarde, con el zoroastrismo, se convertirá en Ahura Mazdā (capítulo X). Vayu, por su parte, es una divinidad guerrera, intermedia, que gobierna la vía que debe seguir el difunto para pasar de este mundo al otro. Junto a Vayu, colabora en la función guerrera Verethraghna —Wahram en pahlavī y Bahram en persa—, que es el victorioso «que derriba el obstáculo». En cambio, la diosa Aredvī Sūrā Anāhitā, que significa literalmente «la líquida, la fuerte, la sin mancha», parece ser el resultado de una fusión entre una divinidad de origen mesopotámico y semítico y una divinidad indoirania. Con una doble naturaleza de divinidad y de objeto sacrificial se presenta el → haoma, que se personifica en Haoma. Asimismo, Khvarenah, cuyo significado probable es «esplendor, gloria», parece configurarse como una hipóstasis de una fuerza benéfica, de naturaleza ígnea, que posteriormente se convierte en un epíteto de la realeza, y que debía de interpretarse como «emanación del sol». Khvarenah es el centro de una tradición mítica cosmogónica en la que también participa Yima, que pone orden y dimensiones al mundo.

El panteón iranio, en la medida en que es posible reconstruirlo, aparece pues articulado y ya funcional, aunque probablemente no es reductible a una sociedad estratificada. El carácter naturalista que parecen expresar las figuras divinas, como, por ejemplo, el propio Ahura Mazdā, divinidad celeste, Aredvī Sūrā Anāhitā, relacionada con las aguas, el sol Hvar, la luna Māh, el fuego Ātar, los vientos Vayu y la tierra Ārmaiti, más bien nos orienta hacia un politeísmo en proceso de ordenación. Este aspecto nos lo confirma Heródoto (I, 131.2-3), quien, al describir la religión de los persas, afirma que llaman Zeus a la bóveda celeste y que hacen sacrificios a la luna, a la tierra, al fuego, al agua y a los vientos. Heródoto describe indudablemente un conjunto naturalista, aunque confunde a Mithra con Anāhitā, cuyo culto, según el historiador griego, habían aprendido los persas de los asirios, y que él interpreta como Afrodita Urania. Pero el posible arcaísmo de esta descripción puede que proceda también de la interpretación a la que el autor griego sometió el panteón persa, del mismo modo que lo hará César con los germanos (capítulo VI, 3). Igualmente, la afirmación de que los persas, a diferencia de los griegos, no utilizaban imágenes para el culto (Heródoto, I, 131.1), porque no atribuían a los dioses figura humana, también puede ser el resultado de un prejuicio muy extendido en la literatura etnográfica antigua, según el cual los bárbaros desconocían las imágenes de culto.

5. Culto y sacerdocio

Heródoto (I, 132), al describir las prácticas de culto y sacrificiales de los persas, afirma también que no utilizan altares, ni fuegos, ni libaciones ni tampoco granos de cebada. La ofrenda nunca tiene carácter individual, sino que es en beneficio de todos los persas y del rey. Aunque no puede afirmarse con seguridad que en el antiguo Irán el sacrificio expresara una dimensión cosmológica análoga a la del sacrificio indio, no obstante era obligatoria la presencia de un Mago[5] (capítulo X, 3), que recita una «teogonía». Pero es posible que la información que nos transmite Heródoto se refiera a una práctica propia de un nuevo sistema religioso, basado en un sustrato anterior, puesto que Zaratustra afirmaba ser un sacerdote, un *zaotar* (antiguo indio, *hotar*). Asimismo, las formas de culto, los ritos y las características del sacerdocio deben reconstruirse a través de la comparación con la India védica y a través del tamiz del zoroastrismo, que revela una polémica oposición frente a una sociedad guerrera y aristocrática. Por lo tanto, no es improbable que la ofrenda sacrificial en beneficio de todos los persas y del rey, de la que nos informa Heródoto, tuviese alguna forma ritual circunscrita a la esfera individual y destinada a aumentar los poderes. Aunque las características de este sacerdocio siguen siendo oscuras, tal vez tenía una configuración análoga a la del sacerdocio germánico, o incluso a la del druidismo (capítulo VI, 2), puesto que antes de Zaratustra la sociedad estaba fragmentada en «comunidades de hombres». Por último, no es probable que en la fase protoindoirania el *zaotar* respondiera a una morfología de tipo chamánico, como puede sospecharse en el caso de los *ašavan*.

5. Muy probablemente un representante de la tribu homónima de los medos, de la que procedía el cuerpo sacerdotal (Heródoto, I, 101).

Gozaban de un culto específico el fuego y el agua, que recibían ofrendas incruentas, propias de un culto privado. Éstas también estaban incluidas en el *yasna*, «sacrificio», donde la ofrenda principal era la del → haoma y donde se practicaba la muerte ritual de un animal. El fuego, con su complejo simbolismo, tenía un papel fundamental en la visión cosmológica y ritual irania. Era el origen de la existencia del hombre y de los animales; era el testimonio de la acción sacrificial en el *yasna* y su elemento indispensable; era la expresión simbólica terrenal del sol y de la fuerza vital inagotable que se renueva incesantemente. Había cinco fuegos naturales, atestiguados en el *Avesta* (capítulo X, 2) y que pueden atribuirse a la fase anterior a la reforma zoroástrica: *Berezisavab*, reservado a Ahura Mazdā en el zoroastrismo, pero que probablemente era propio de los seres divinos en el antiguo Irán; *Vohufryana*, propio de los cuerpos de los hombres y de los animales; *Urvazišta*, que reside en las plantas; *Vazišta*, de las nubes; *Speništa*, que tiene su sede en la tierra y que es útil para las actividades de los hombres. Además de éstos, había tres fuegos rituales, reservados a los sacerdotes, a los guerreros y a los agricultores y ganaderos (párr. 2).

Si damos crédito a las palabras de Heródoto (I, 131.2), las ceremonias de culto se celebraban en las cumbres de los montes, al aire libre, del mismo modo que se exponían al aire libre los cadáveres, en las llamadas «torres del silencio», y no se recogían ni enterraban los huesos hasta que estaban completamente descarnados (capítulo X, 5). Evidentemente, las costumbres funerarias del antiguo Irán siguieron una trayectoria distinta a las de la India, donde evolucionaron hacia la cremación. Pero no se excluye que en la época prezoroástrica se practicara la inhumación. En cualquier caso, la reconstrucción de un sistema religioso iranio anterior a la consolidación del zoroastrismo nos revela un conjunto cultural sometido a fuertes impulsos, dinámico y fluido, que todavía no había alcanzado ni elaborado una estructura sistemática.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS GENERALES

Barr, K. (1954), *Avesta*, Copenhague.
Benveniste, E. (1969-1975), *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, 2 vols., París.
Boyce, M. (1975), *A History of Zoroastrianism*, I: *The Early Period*, Leiden-Colonia.
Boyer, R. (1991), *Il mondo indoeuropeo*, en J. Ries, ed., *Trattato di antropologia del sacro*, II: *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milán, pp. 7-23.
Burrow, T. (1973), «The Proto-Indoaryans», *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp. 123-140.
Campanile, E. (1990), *La ricostruzione della cultura indoeuropea*, Pisa.
Duchesne-Guillemin, J. (1962), *La religion de l'Iran ancien*, París.
Dumézil, G. (1958), *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruselas.
— (1977), *Les dieux souverains des Indo-Européens*, París.
Ghirshman, R. (1963), *Perse, Proto-ariens, Mèdes, Achéménides*, París.
Gnoli, G. (1980), *Zoroaster's Time and Homeland. A Study on the Origins of the Mazdeism and Related Problems*, Nápoles.
Gray, L. H. (1929), *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay.
Haudry, J. (1981), *Les Indo-Européens*, París.
Hüsig, G. (1909), *Die iranische Überlieferung und das arische System*, Leipzig.
Larson, G. J., ed. (1974), *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley-Los Ángeles-Londres.
Molé, M. (1965), *L'Iran ancien*, París.
Pettazzoni, R. (1920), *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bolonia.
Ries, J. (1991), *L'esperienza del sacro nella vita dell'uomo indoeuropeo*, en J. Ries, ed., *Trattato di antropologia del sacro*, II: *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milán, pp. 277-291.

ESTUDIOS

Amiet, P. (1986), *L'âge des échanges inter-iraniens 3500-1700 av. J.Ch.*, París.
Dandekar, R. N. (1938), *Der vedische Mensch*, Heidelberg.
Duchesne-Guillemin, J. (1961), *Simbolik des Parsismus*, Stuttgart.
Dumézil, G. (1968, 1971, 1973), *Mythe et Épopée*, 3 vols., París.
— (1969), *Heur et malheur du guerrier*, París.
— (1978), *Romans de Scythie et d'alentour*, París.
— (1979), *Mariages indo-européens*, París.
Flattery, D. S., y M. Schwartz (1989), *Haoma and Harmaline*, Berkeley.
Gnoli, G. (1982), *Le fravaši e l'immortalità*, en G. Gnoli y J. P. Vernant, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, París-Cambridge.
— (1994), *Le religioni dell'Iran antico e Zoroastro*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 455-498.
Kuiper, F. B. J. (1964), «The Bliss of Aša», *Indo-Iranian Journal*, 8, pp. 96-129.
Masson, E. (1991), *Le combat por l'immortalité. Héritage indo-européen dans la mythologie anatolienne*, París.
Mokri, M. (1982), *La lumière et les feux dans l'Iran ancien et leur démythification en Islam*, Lovaina.
Thieme, P. (1960), «The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties», *Journal of the American Oriental Society*, 80, pp. 301-317.
Wikander, S. (1959), «Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde», *La Nouvelle Clio*, 7, pp. 310-329.

Capítulo V

GRECIA ANTIGUA

1. DATOS HISTÓRICOS

Al igual que las otras formas religiosas del área mediterránea, la griega era una religión étnica (capítulo I, 1) y era el producto cultural de un pueblo cuya historia hunde sus raíces en la anterior civilización micénica, denominación convencional tomada de la ciudad de Micenas, que fue excavada en la segunda mitad del siglo XIX por Heinrich Schliemann. Los micénicos eran un pueblo de origen indoeuropeo y hablaban un dialecto griego. Llegaron a Grecia poco antes de la mitad del II milenio a.C., y allí entraron en contacto con la civilización minoica, que desde Creta ejercía su influencia sobre las otras islas del Egeo. Los minoicos, denominación convencional adoptada por los estudiosos y derivada del mítico rey de Creta, eran a su vez un pueblo de origen oscuro, que probablemente había desembarcado en la isla procedente de Oriente Próximo y cuya lengua no conocemos aún, aunque utilizaron una escritura silábica. A comienzos del II milenio desarrollaron una espléndida civilización, basada principalmente en la actividad comercial, de la que dan testimonio grandiosos palacios, como los de Cnosos, Festo, Malia y Hagia Tríada. Las divinidades, cuyo nombre no conocemos, eran predominantemente femeninas y eran honradas con sacrificios en las cimas de las montañas y en algunas cuevas. El hallazgo de algunos huesos humanos hace sospechar que en ocasiones excepcionales se practicaba el sacrificio humano. Los griegos micénicos, al entrar en contacto con el mundo cretense, al que posteriormente sustituyeron, adoptaron su escritura y muchos rasgos culturales, aunque conservaron su propia especificidad en la organización del panteón, que ya presenta profundas analogías con el sistema politeísta de Homero y Hesíodo. El desciframiento de la escritura micénica ha permitido reconocer la presencia de divinidades como Zeus, Poseidón, Hera, Hermes, Ares y Dioniso, tal vez incluso Perséfone, que aparecerán todas ellas en la posterior religión griega. Los micénicos, que aparecen sólidamente asentados en Creta en el siglo XIV a.C., conservaron los motivos decorativos del arte cretense, pero no adoptaron su estructura de palacio abierto. Si bien parece que los asentamientos minoicos no conocían el uso de murallas, los micénicos, en cambio, rodearon sus palacios con fortificaciones ciclópeas. El palacio micénico, de simple estructura rectangular, formada por una larga estancia rodeada de paredes, también se distingue del cretense, que, por el con-

trario, crece por una especie de impulso centrífugo en torno a un gran patio, en el que se celebraban las ceremonias públicas.

Entre los siglos XIV y XIII a.C., la civilización micénica fue destruida, tal vez por un misterioso pueblo que atacó la ciudad por mar. Aunque las causas de esta destrucción siguen siendo oscuras, lo cierto es que los grandes palacios ya no fueron reconstruidos, ni en Creta ni en el continente. Solamente en Chipre la civilización micénica sobrevivió al menos hasta el siglo IX. Los que habían huido probablemente crearon pequeñas comunidades, que conservaron en su tradición el recuerdo del antiguo esplendor de los reinos micénicos. Se inicia así la llamada Edad Media helénica, período oscuro y confuso, documentado solamente por escasos hallazgos arqueológicos, durante el cual comienzan a germinar los rasgos que serán característicos de la nueva religión griega. De este crisol de fermentos, en el que se incluyen también importantes aportaciones de las otras civilizaciones del Mediterráneo, nace la religión griega, indisolublemente ligada al territorio y a la propia civilización de Grecia, organizada en sus múltiples ciudades, que poseían su propio sistema de cultos y su propio calendario, aunque el panteón era común (párr. 5). Religión sin dogmas y sin libros, sin fundadores y sin castas sacerdotales, aparece en su forma definitiva entre los siglos IX y VIII a.C. Sin embargo, la ausencia de dogmas y de una teología oficial favorece una remodelación y reelaboración continuas del patrimonio tradicional, sobre todo mitológico.

2. El panteón: de la épica homérica a la polis

El mundo micénico constituye la base sobre la que los griegos construyen su universo mitológico; representa el pasado sobre el que Grecia funda su propio presente. El panteón, heredado también de la anterior civilización micénica, aparece articulado en un → politeísmo funcional, orgánico y personal, basado en un esquema generacional. Los documentos más antiguos son la *Ilíada*, la *Odisea* y la *Teogonía* de Hesíodo.

Los dioses, que no eran más que simples nombres en la anterior época micénica, cuando aparecen en los poemas homéricos son ya formas perfectas. Antropomórficos y diferenciados, se manifiestan con figura de persona, asumen funciones concretas y ocupan ámbitos de acción delimitados. Ya en la *Ilíada* (XV, 189-193) se establece un reparto del cosmos entre Zeus, que domina el cielo, Hades, los infiernos, y Poseidón, el mar. De este modo los dioses contribuyen a dar forma al universo y a estructurarlo. El núcleo estable de este panteón está formado generalmente por Zeus, Hera, Poseidón, Artemisa, Apolo, Atenea y Hermes, a los que se añaden Deméter, Ares, Afrodita, Hefesto y Hestia, cuya importancia varía según las ciudades. Estas divinidades, de acuerdo con el relato mitológico que nos ofrece Hesíodo, no gozan de la cualidad de ser eternas, sino que nacen de otras figuras, de modo que el mundo divino, al desarrollarse por vía generacional, aparece modelado sobre la existencia humana. El relato mitológico sitúa en el principio a Gea, la tierra, Caos, el vacío indefinible, Eros, que es el principio mismo de la generación, y Tártaro, que es un lugar, el punto más profundo de los infiernos, adonde irán a parar las sombras y posteriormente las almas de quienes han cometido espantosos delitos. Gea crea todo el universo —los mares, los montes, los ríos—, y de su unión con Urano, el cielo, uno de los hijos que ella misma ha engendrado, sale la primera generación divina, constituida por los titanes. El más joven de los titanes, Cronos, castra a su padre Urano y asume su poder. De la unión con su hermana Rea nacen los dioses de la segunda generación: Hestia, Deméter, Hera, Hades, Poseidón y Zeus. Ante el temor de que le arrebaten el poder, Cronos devora a sus hijos, con la excepción de Zeus que es salvado por Rea. Este último consigue finalmente destronar a su padre tras una larga lucha y procede a organizar definitivamente el cosmos mediante una serie de uniones, de las que nacen otras figuras divinas que prolongan la acción de Zeus en el mundo. Son los dioses de la tercera generación, como Artemisa y Apolo, hijos de Zeus y de Latona, una divinidad titánica de la primera generación. Este modelo generacional va acompañado por supuesto de un esquema de tipo dinástico, que probablemente remite a los antecedentes micénicos y a la estructura peculiar de las familias nobles de la época arcaica, basadas precisamente en la descendencia dinástica. No obstante, es muy probable que también sea debido a la influencia del área de Oriente Próximo, con la que la propia Grecia y anteriormente los micénicos y la Creta minoica tuvieron intercambios constantes (capítulos II, 5; III, 2). Al mismo tiempo, sin embargo, ese mismo esquema se opone a la organización democrática que adoptarán las ciudades griegas, y especialmente Atenas, a partir de finales del siglo VI a.C. y sobre todo en el siglo V.

En este universo, donde no existen indicios de una antropogonía, excepto en alguna tradición local, domina Zeus, el «padre de los dioses y de los hombres», garante del orden y de la justicia, cuyo nombre revela su remoto origen indoeuropeo (capítulo IV, 3). Conserva quizá la representación del papel uránico en el poder que ejerce sobre los rayos y sobre el tiempo meteorológico, igual que conserva de la herencia indoeuropea el papel de dios de la 1.ª función (capítulo IV, 3). En el espacio controlado por Zeus actúan los otros dioses dentro de los límites de sus respectivos ámbitos de competencia, aunque a veces sus actuaciones traspasan esos límites y se interfieren eficazmente. Así Hera, hermana y esposa de Zeus, que representa el papel de la mujer, tiene a su lado a Deméter, que encarna a la madre, pero que al mismo tiempo es la diosa de quien los hombres han aprendido el cultivo de los cereales. A ellas deben unirse Afrodita, que ya en la *Ilíada* es la diosa del amor y de la seducción erótica, y Artemisa, que cubre el espacio femenino hasta que éste adquiere conciencia de su propia sexualidad. Diosa virgen por excelencia, Artemisa es la destinataria de las ofrendas de las muchachas, cuando salen de la adolescencia, y de las jóvenes desposadas antes de penetrar en la casa del marido. Por último está Atenea, que se ocupa de proteger las actividades propias del mundo femenino, como el tejido y la elaboración del pan. Apolo, por su parte, ocupa el espacio masculino al que pertenecen los jóvenes hasta que llegan a la edad adulta y tienen que integrarse en la sociedad. Pero Apolo es también el dios protector de la poesía y de la → adivinación, que constituyen los dos polos fundamentales de la civilización griega: la poesía es el medio de transmisión del patrimonio mitológico y la adivinación guía al hombre griego a la hora de decidir las acciones que debe llevar a cabo, sobre todo en los momentos de crisis, tanto individuales como colectivas. Directamente relacionada con la adivinación está la iátrica (arte de la curación); el dios, en su condición de sanador, reintegra en el orden al hombre, eliminando la enfermedad, producto de alguna transgresión humana contra el propio orden cósmico. Pero Apolo no es el único que ejerce la adivinación. Así como en todos los acontecimientos socialmente importantes se puede reconocer la presencia conjunta de varias divinidades, así también en el campo de la adivinación junto al oráculo de Apolo en Del-

fos se encuentra el de Zeus en Dodona, y también el de Deméter en Patrás, en Acaya, de carácter claramente iátrico. Tampoco las manifestaciones de la tecnología artesanal y especialmente las actividades fabriles permanecían bajo la única protección de Hefesto, divinidad marcadamente sectorial, cuya marginalidad estaba subrayada por una ostentosa cojera, sino que disponían también de la protección de Atenea, diosa guerrera de astuta inteligencia, hija de Zeus. Cierran este panorama dos figuras divinas, que actúan en sectores prohibidos a los otros dioses: Hermes, hijo de Zeus y de la ninfa Maya, y Dioniso, hijo también de Zeus y de la mortal Sémele. Hermes es el dios de la transgresión, que rompe los tabúes, el mensajero de los dioses, en continuo movimiento entre el cielo, la tierra y los infiernos. Dioniso, también relacionado con la transgresión, es el dios de la transformación, del que dependen los intercambios culturales y sociales. Disfrutaba de un culto extático y encarnaba la máscara que llevaban los actores en las representaciones teatrales, que formaban parte de las actividades festivas celebradas en su honor.

Posteriormente, al consolidarse las ciudades, los dioses también penetran en el espacio urbano y establecen su morada en los templos; se convierten en conciudadanos de los hombres, comparten su destino y junto con ellos contribuyen a mantener el equilibrio de la propia ciudad.

Los héroes. Los héroes son una categoría de seres de origen a veces semidivino y a veces humano, que gozan de un estatuto propio en el → politeísmo griego. Ocupan un lugar intermedio entre los hombres y los dioses, con los que mantienen una comunicación constante. Aunque pueden ser asimilados a la tipología de los héroes culturales (→ Seres sobrehumanos), que a menudo cumplen la función de fundar instituciones y formas de vida material y cultural, sin embargo, los héroes griegos, dada su morfología específica, no pueden reducirse a esta única categoría histórico-religiosa. Además, la gran cantidad de relatos míticos que a ellos se refieren, superior a los mitos que protagonizan los dioses, dificulta cualquier intento de reconstrucción del panorama heroico. Según Hesíodo (*Los trabajos y los días*, 156-160), los héroes eran semidioses, que sucedieron a las tres estirpes, de oro, de plata y de bronce, y eran anteriores a la aparición sobre la tierra de los hombres, con los que no tenían ninguna relación de parentesco. Para Píndaro (*Olímpica*, I, 1-2), los héroes simplemente se situaban entre los dioses y los hombres. Platón (*Cratilo*, 397 C-399 C), por su parte, los situaba tras los dioses y los demonios e inmediatamente antes de los hombres.

A diferencia de los dioses, que son inmortales y nunca alcanzan la vejez, los héroes están destinados a morir y, como mortales que son, adoptan muchas veces la función de antepasado mítico (→ Seres sobrehumanos), convirtiéndose en fundadores de muchas familias nobles de la época arcaica, que conservan todavía en la época clásica funciones religiosas en virtud del acto de fundación realizado en el pasado mítico por el héroe del que descienden. Aunque podían asumir funciones análogas a las de los dioses, como formular oráculos, realizar curaciones o instituir cultos o costumbres rituales, los héroes se caracterizaban y distinguían de los dioses precisamente por su relación con la muerte. De modo que el culto que se les rendía era de tipo culto funerario, sobre la tumba que albergaba su cuerpo. Por otra parte, se puede distinguir una posible permuta de funciones entre dioses y héroes, especialmente en el caso de cultos locales. Pero muy raramente un héroe es transformado en dios, a excepción de Hércules, que como modelo de héroe por excelencia acaba su existencia terrenal

subiendo al Olimpo, transformado en un dios y celebrado por Píndaro (*Nemea*, III, 22) como «héroe dios». A lo sumo podían gozar del privilegio de ser transportados a las Islas de los Bienaventurados, donde les esperaba una nueva vida en una especie de lugar paradisíaco (Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 166-173).

El marco de las acciones heroicas es generalmente la Grecia arcaica, que pertenece a la historia de la civilización micénica. La cronografía elaborada por los griegos situaba la edad heroica entre los siglos XVI y XIII a.C., cuando floreció la civilización micénica, y la arqueología ha revelado que en torno al siglo VIII las tumbas del período micénico se habían convertido en lugares de culto a los héroes. Para los griegos, aquél era el «tiempo de los héroes», el pasado mítico anterior al tiempo presente, en el que la vida actual había recibido su fundamento, su orden y su estabilidad. Divididas en ciclos narrativos, como el argonáutico, el tebano y el troyano, las hazañas heroicas parece que distribuían a los propios héroes en dos grandes generaciones: por una parte, «los hombres héroes, que perecieron en épocas anteriores» (Homero, *Odisea*, XI, 628-631), como Teseo, Jasón y Hércules, y por la otra, los héroes del ciclo troyano. Los de la «primera generación» se configuran sobre todo como jóvenes en busca de una función y de una esposa. En este aspecto parece que representan simbólicamente el paso de los jóvenes varones a la edad adulta, que en el plano ritual está representado por las numerosas competiciones que tanto abundaban en Grecia. Por otra parte, es precisamente en la agonística donde hallamos las huellas más evidentes de posibles antiguos ritos iniciáticos (→ Rito). Relacionado con la muerte y con la agonística, el héroe parece que también participa en los ritos de transformación de los jóvenes en adultos, en los que juega un papel decisivo la muerte simbólica del que se inicia. No se agota en esto la compleja morfología heroica, que está además fuertemente enraizada en la tradición de las familias aristocráticas griegas, en evidente contradicción con el carácter democrático que adoptaron las ciudades. Sin embargo, el héroe también es introducido en la ciudad y su tumba se coloca en el centro, cerca del ágora, mientras toda la ciudad espera que le conceda su protección. No obstante, las historias de héroes como Teseo, Hércules o Edipo demuestran que esta figura difícilmente puede encajar en la democracia igualitaria de la ciudad, aunque sigue cumpliendo en ella una función.

La herencia indoeuropea. Casi todos los estudiosos coinciden en afirmar que Grecia apenas contribuyó a la reconstrucción del sistema tripartito indoeuropeo. Precisamente como reconstrucción es posible que tuviera poca importancia desde el punto de vista histórico-religioso, pero si se prescinde de sus implicaciones evolucionistas y del prejuicio de que la jerarquía de las funciones debe ser rígida (capítulo VI, 2), la ideología tripartita puede resultar un instrumento útil para la interpretación del panteón griego. No hay duda de que Zeus, «padre de los dioses y de los hombres», etimológicamente relacionado junto con el romano Júpiter con el *Dyaus pitar* védico, en cuanto rey, *basileus* (Hesíodo, *Teogonía*, 881-885), encarna y gobierna la 1.ª función (capítulo IV, 3). Sin embargo, los griegos relegaron al espacio divino y al tiempo del mito la función de la realeza, que se detiene en Zeus y a partir de Zeus ya no avanza por sucesión dinástica. Además, si el sistema indoeuropeo prevé que cada función sea presidida por parejas divinas, junto a Zeus se puede colocar a Apolo, divinidad tutelar de la adivinación y de la poesía, expresiones de la sacralidad en Grecia. Pero Apolo también gobierna el arte de la curación, es decir, es el dios que «salva de las enfermedades», esfera gobernada después por su hijo

Esculapio, que los indoeuropeístas asignan a la 3.ª función. Ahora bien, la «teología» griega podría haber reinterpretado este aspecto de la 3.ª función con el significado de la 1.ª, conjugando el arte de la curación con el arte de la adivinación y dando lugar a la iatromántica. Lo mismo podría decirse de la 2.ª función, en la que junto a la pálida figura de Ares, expresión pura de la guerra, hay que colocar necesariamente por lo menos a Hércules, al que se rendía culto al mismo tiempo como dios y como héroe. El hecho de que en otros pueblos indoeuropeos esta función estuviera *in tutela* de una sola divinidad no excluye que en otras partes sea asignada a una pareja, como en el antiguo Irán (capítulo IV, 2). Además, Hércules es el hijo de Zeus y su destino lo dirige el oráculo de Delfos, dominado por Apolo, lo cual puede suponer el control de la 1.ª función sobre la 2.ª. Finalmente, a la 3.ª función se pueden asignar sin duda los Dioscuros, Cástor y Pólux, gemelos como Nāsatya o Aśvin de la antigua India, caracterizados como aquéllos por una visible deformidad, uno de los cuales es mortal y el otro inmortal. Pero tal vez es más significativa la pareja representada por Deméter y Coré, que son madre e hija, y que actúan directamente en el ámbito económico.

Una vez admitido que los indoeuropeos construyeron sus distintos panteones sobre la base de una estructura tripartita, Grecia elaboró su propio universo cultural y definió su propia identidad rehaciendo constantemente y reconstruyendo dinámicamente su propio panteón, gracias a las aportaciones e influencias que le llegaban de los pueblos con los que entraba en contacto.

3. La sobrevaloración del mito

Mientras que en Roma dominaba el formalismo ritual (capítulo VII, 4), en la antigua Grecia dominaba el relato mítico, la «palabra creadora y fundadora», que acompañó y guió todo el desarrollo histórico de su cultura y cuyos depositarios por inspiración divina eran los poetas. Utilizado en nuestro vocabulario para designar un «relato fantástico» y adoptado convencionalmente por la historia de las religiones para indicar manifestaciones parecidas de pueblos de tradición tanto oral como escrita, el *mythos* (→ Mito) en la época arcaica no era más que el «relato». Transmitido oralmente, como relato tradicional, para ser mito necesitaba obtener el reconocimiento colectivo, que en cierto modo establecía su ortodoxia. Antes de adoptar su forma definitiva a través de la escritura, los poemas homéricos también fueron confiados a la transmisión oral y, si bien los poetas eran los especialistas a los que correspondía el deber de recitarlo, el lenguaje del mito era la poesía. El mito debía ser relatado con sabiduría, poniendo musicalidad en las palabras, como decía Alcino, el rey de los feacios, en la *Odisea* (XI, 367-368). Considerado como historia, el mito fundaba y legitimaba el presente de los griegos, y junto con el desarrollo de las artes plásticas contribuyó al proceso de antropomorfización de los dioses. A pesar de las distintas variantes y de la cristalización a que lo sometió posteriormente la escritura, el relato mítico era un elemento fundamental de cohesión cultural y religiosa en unas ciudades políticamente fragmentadas. Los auténticos protagonistas del mito eran las «acciones», las de los seres primordiales, como Gea y Urano, y de los dioses, que daban forma al mundo; las acciones de los héroes, que establecían las coordenadas políticas, culturales e ideológicas del universo humano. No obstante, eran sucesos acaecidos y «acciones» realizadas en un pasado lejano e irrepetible,

en el que podían suceder hechos horrendos y sanguinarios. Pero precisamente su carácter de irrepetibles era una garantía de conservación del orden presente. Relegadas a un pasado mítico, el «tiempo de antes», que es el tiempo del mito, al que se transfirieron todas las culpas, esas historias contribuyeron a la formación de la realidad, consolidándola y haciéndola inmutable.

Esta mitología variada y compleja, a menudo contradictoria, nunca fue unificada en un texto oficial ni tampoco fue condicionada por ninguna ortodoxia. A lo sumo, cuando se consolidaron las ciudades, fue adaptada para satisfacer las opciones ideológicas y políticas, mientras que en la época arcaica había sido el fundamento de la sociedad aristocrática. De este modo, en el momento en que las democracias hicieron su aparición en Grecia, el mito se convirtió en el instrumento para exorcizar el fantasma de la tiranía, enraizada en las aristocracias, y para alejar precisamente los modelos heroicos que proponía. Esta nueva actitud iba acompañada de una revisión del relato mítico, cuya actualidad era objeto de discusión. Fueron los filósofos físicos de Jonia los primeros que introdujeron una reinterpretación en clave naturalista de la tradición mítica. Otros discutían el antropomorfismo de los dioses. No se renegaba de la mitología, sino que se sentía la necesidad de repensarla y reinterpretarla, sin discutir su función, porque en su forma tradicional ya no parecía ser un elemento de orientación eficaz. Con el declive de la ciudad la crítica se volvió más radical y se llegó incluso a afirmar el carácter de pretexto de los relatos míticos, que habían tenido la función de liberar a los hombres de la brutalidad de una existencia ferina, y a negar la existencia misma de los dioses, creados por la astucia de un hombre sabio. Finalmente, con Platón se negó el papel pedagógico del mito y de la poesía, desterrados junto con los poetas, porque limitaban la capacidad de pensar del hombre y podían inducir a los jóvenes a cometer el mal.

4. El culto

Si los dioses y los héroes ocupaban el espacio del mito, en el que permanecían confinados, el hombre se ocupaba de la realidad histórica, que controlaba a través del acto ritual. Esto permitía conservar el presente y resolver, a fin de mantener la estabilidad, las recurrentes y periódicas crisis que podían amenazar el equilibrio de la comunidad humana. En la época arcaica, las manifestaciones de culto parecen limitarse al → sacrificio cruento celebrado en honor de los dioses, que representa una especie de momento institucional destinado al diálogo con ellos, mientras que, por lo general, son poco abundantes los lugares de culto. Al crearse las ciudades, los dioses y los héroes se convierten en conciudadanos y protectores de los hombres, y el culto, en sus distintas manifestaciones, adquiere las características de un instrumento mediante el cual la acción humana se orienta en el presente o queda excluida de él. En este marco, el rito[1] aparecía como una acción perfectamente humana, cuya misión era confirmar y edificar la colectividad cívica. Momento fugaz que agotaba su función en el espacio y en el tiempo de su celebración, el rito sancionaba y renovaba las formas de la relación entre dioses y hombres así como sus ámbitos correspondientes, fijados en el tiempo del → mito.

1. Los términos que lo designaban eran *órgia, hierourgía, drómena* y *drama*.

El sacrificio. El → sacrificio, desenlace obligado de toda acción ritual, que reproducía la acción primordial del titán Prometeo, que dio lugar a la separación entre hombres y dioses, al unir provisionalmente ambos universos, renovaba en último término aquella antigua división. El mundo griego practicaba dos formas de sacrificio; uno destinado a los dioses inferiores, a los héroes y a los difuntos, el *enágisma*, en el que la víctima, un animal de pelaje oscuro, era quemado completamente; y otro que se celebraba en honor de los dioses olímpicos, la *thysía*, en el que se quemaba la parte destinada a los dioses, es decir, la grasa y los huesos del animal, que debía tener el pelaje blanco, mientras que la carne de la víctima se distribuía entre los participantes en el banquete sacrificial según su rango, de modo que se reproducían las articulaciones y las jerarquías sociales.

El ciclo festivo. En las ciudades, la celebración de los cultos se inscribía en un calendario festivo (→ Fiesta), que permitía ejercer un control sobre el tiempo, canalizado así dentro de la dimensión del orden. Las distintas manifestaciones del culto tenían una función para cada uno de los ámbitos de la existencia humana y expresaban sus orientaciones. De ahí que, además del culto olímpico, caracterizado por la *thysía* y cuyo objetivo era la organización inmutable del cosmos, existían los → misterios. Asimismo, la agonística, donde aparecen las huellas más visibles de posibles ritos iniciáticos antiguos, pertenecía al conjunto general de los cultos y muchas fiestas se caracterizaban por las competiciones. Algunas de esas competiciones, vinculadas al culto de divinidades específicas como Zeus, en el caso de los juegos olímpicos, o Poseidón, en los juegos ístmicos, adoptaron un carácter panhelénico, de modo que durante su celebración se imponía una «tregua santa» en todas las ciudades griegas. En estos juegos, además de a la divinidad, se honraba también a un héroe, que muchas veces era el fundador de las competiciones y servía de modelo al vencedor. También las representaciones trágicas, expresión característica de la ciudad de Atenas de notoria índole competitiva, formaban parte del conjunto de cultos, ya que estaban incluidas en el ciclo festivo dedicado a Dioniso.

Los oráculos. Una forma de culto típicamente griega la representan, por último, los oráculos, que, como todas las otras formas de → adivinación, estaban también bajo la tutela de Apolo. Los oráculos, al igual que toda la adivinación griega, tenían la función de indicar cuáles eran las vías y las formas necesarias para reconducir dentro de la «norma» episodios críticos limitados y reducidos, que escapaban a los modelos normativos habituales. De ahí que estos cultos tuvieran un carácter generalmente local, aunque a veces su fama se extendió más allá de los límites territoriales. El oráculo más famoso era el de Apolo en Delfos, pero también gozaba de gran fama el de Zeus en Dodona, y a muchos héroes también se les rendía culto por medio de oráculos. La misma función general orientadora que poseía la adivinación, limitada a situaciones concretas de crisis, tenía la iatromántica,[2] cuyo modelo por excelencia era el oráculo de *incubatio*[3] de Asclepio, en Epidauro. La enfermedad, como cualquier otra circunstancia crítica, se interpretaba como una alteración del orden cósmico, producida por una transgresión del sistema normativo tradicional, que hacía que el hombre perdiera su natural condición de pureza. El oráculo se convertía entonces en un instrumento que, mediante una purificación preliminar, restituía al consultante a su condición originaria, abriendo el espacio humano a la intervención de la divinidad.

2. O adivinación médica. El consultante se dirigía al oráculo para hallar una respuesta a sus trastornos físicos
3. Llamado así porque el consultante pasaba la noche en el templo y recibía durante el sueño la visita o el mensaje del dios.

10. LOS MISTERIOS

Los misterios (*mystéria*), designados frecuentemente con el término *teleté*, que significa «la conclusión», aunque comúnmente traducido ahora como «iniciación», no constituían una categoría distinta de los otros cultos practicados en las ciudades, ni se oponían o competían con el culto olímpico. Se trataba de un conjunto de ceremonias y de ritos que formaban parte del propio sistema de culto, se incluían en el ciclo festivo y tenían como destinatarios las divinidades del panteón, que en Atenas eran Deméter y Coré: la «madre» y la «hija», pero también la diosa, que había entregado a los hombres los cereales y los misterios, y la Señora de los Infiernos. Los actos rituales no diferían de los cultos olímpicos y también incluían competiciones. Lo que distinguía a los misterios del culto olímpico era sobre todo la finalidad y la atención al destino del hombre. Aunque es posible que estos cultos hubieran tenido en un principio un carácter iniciático de tipo aristocrático, hasta el punto de que en Eleusis el cuerpo sacerdotal procedía de las antiguas familias de los Eumólpidas y de los Céricos, cuando se convierten en un culto público de las ciudades parecen destinados a integrar al hombre en la realidad cultural cívica, liberándolo de la condición natural de ser engendrado por una familia para introducirlo en la dimensión política. Este proceso de integración cultural afectaba también al destino ultramundano del hombre, al que se le prometía una situación privilegiada en el Más Allá si participaba en los sagrados ritos.

Había numerosos cultos mistéricos distribuidos por toda Grecia. Eran famosos los de los Grandes Dioses en Samotracia, los de Dioniso en Tenedos, los de las Grandes Diosas en Andania y en Megalópolis, y los de Hera en Argos. Pero el modelo por excelencia eran los misterios en honor de Deméter y Coré celebrados en Eleusis, una pequeña ciudad a pocos kilómetros de Atenas, adonde cada año, en el mes de boedromión, a comienzos de otoño, los ciudadanos atenienses se dirigían en procesión solemne. Se trataba de una fiesta propia del calendario festivo ateniense y sometida a la jurisdicción del arconte rey, y su carácter panhelénico exigía la suspensión de cualquier tipo de actividad bélica en toda Grecia. Todo el pueblo estaba invitado a participar y a someterse a la iniciación, con la obligación de guardar el secreto acerca del contenido de las ceremonias en las que había participado. Este secreto era proclamado por el mito de fundación narrado en el *Himno homérico a Deméter*, pero resulta difícil establecer en qué consistía, y quizá no había nada que fuera objetivamente revelable.

Cualquiera que fuese la naturaleza de este secreto, actuaba como una fuerza centrípeta de unión que comprometía a los ciudadanos y renovaba su unidad e identidad. Pero cuando la trayectoria política ateniense inició su declive, los misterios acentuaron su perspectiva escatológica, que se apuntaba ya en el mito de fundación, donde se proclamaba la «beatitud» de cuantos hubieran asistido a los sagrados ritos, se orientaron en dirección ultramundana y se fueron transformando cada vez más en un culto universalista desvinculado de la historia de Atenas.

5. La religión de la ciudad

Cuando las ciudades se consolidan, se van aboliendo de forma progresiva los privilegios de la aristocracia, y la noción de ciudadano prácticamente prevalece sobre la identidad común étnica y cultural, dispuesta a resurgir no obstante en los momentos de conflicto con el mundo de los bárbaros representado por Persia. Se crea entonces un nuevo vínculo con el territorio que supera el vínculo familiar. El mundo de los dioses y de los héroes también sufre un cambio en sentido cívico y político. Los dioses son introducidos en la ciudad y se integran en ella, compartiendo el espacio urbano con los otros ciudadanos. La compleja unidad del panteón reproducía la unicidad del espacio urbano, dando respuesta a la necesidad de unidad de la sociedad. La dimensión del individuo coincidía así con la de la ciudad, en la que reconocía la unica fuente capaz de responder a sus necesidades. Al mismo tiempo, las divisiones y articulaciones de la ciudad, y sus propias jerarquías, tenían su reflejo en la especialización y jerarquización de los poderes del mundo divino, de los que obtenían su legitimación. Cada divinidad actuaba en un ámbito de competencia concreto, donde hallaba su propio límite y donde cada una constituía el límite para las actuaciones de los otros dioses. De ahí que ninguna situación o circunstancia socialmente importante se dejara en manos de una sola divinidad. Si bien la celebración de los cultos contribuía a consolidar la unidad del cuerpo social, la ciudad, una vez que los dioses se integraron en el tejido cívico, aparecía como la única mediadora entre el mundo divino y el humano. La celebración periódica del culto y de las fiestas, el propio calendario e incluso la ortodoxia de los relatos míticos quedaban sometidos al control de la ciudad, que ejercía su poder a través de los magistrados.

Cada ciudad disfrutaba de su propia autonomía religiosa y política, que defendía celosamente; tenía calendario y fiestas propias, su propia divinidad tutelar y sus propios cultos. No obstante, los nombres de las fiestas a menudo coincidían, los dioses eran siempre los mismos y cada ciudad enviaba su delegación para asistir a las manifestaciones religiosas más importantes de las otras ciudades. De este modo, se conservaba el carácter étnico originario de la religión griega, que, a pesar de la autonomía religiosa de los distintos centros urbanos, se iba orientando cada vez más en sentido cívico. Los magistrados se encargaban de la organización de las fiestas periódicas y de la celebración de los cultos, cuya presidencia ostentaban. El complejo y articulado sistema de cultos se convertía así en un instrumento para consolidar la unidad cívica de los ciudadanos, de la que era expresión, de modo que todas las celebraciones adquirían carácter público. Los ritos tendían a perder la autonomía de la que tal vez habían disfrutado originariamente en algunos cultos aristocráticos, del mismo modo que eran probablemente autónomos los concursos de tragedias y los → misterios en Atenas, donde el teatro se transformó hasta adquirir la función de renovar y confirmar la identidad cívica de los ciudadanos. Se confinaban al espacio escénico las crisis introducidas de forma temporal y periódica en el corazón de la ciudad mediante la representación de los dramas de las familias heroicas (párr. 2), irrepetibles en el presente y relegados al pasado mítico. Frente a esos episodios de transgresión y de muerte, quedaba realzado el orden del espacio cívico, en el que el ciudadano hallaba respuesta a sus necesidades.

Teniendo en cuenta estas circunstancias, se comprende que la función sacerdotal no fuera nunca, o prácticamente nunca, una opción personal, sino un cargo público. El sacerdote es, por lo general, un funcionario del estado elegido y nombrado por los ciudadanos. Se presenta como el garante de las relaciones entre la comunidad humana y el mundo de los dioses; aunque también preside los sacrificios públicos, no es su ejecutor material.

BIBLIOGRAFÍA

Obras generales

Brelich, A. (1958), *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma.
— (1969), *Paides e Parthenoi*, Roma.
— (1985), *I Greci e gli dei*, Nápoles.
Brulé, P. (1987), *La fille d'Athènes*, París.
Burkert, W. (1977), *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlín-Colonia-Maguncia.
Calame, C. (1992), *La festa*, en M. Vegetti, ed., *Introduzione alle culture antiche*, III: *L'esperienza religiosa antica*, Turín, pp. 29-54.
Chirassi Colombo, I. (1983), *La religione in Grecia*, Roma-Bari.
Deubner, L. (1932), *Attische Feste*, Berlín.
Fonterose, J. (1978), *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations With a Catalogue of Responses*, Berkeley-Los Ángeles-Londres.
Gernet, L., y A. Boulanger (1932), *Le génie grec dans la religion*, París (1970).
Kerényi, K. (1951), *Die Mythologie der Griechen*, Zurich.
Lévêque P. (1995), *Religion et culture*, en P. Briant y P. Lévêque, *Le monde grec aux temps classiques*, París, pp. 353-435.
Loraux, N. (1981), *Les enfants d'Athéna*, París.
Musti, D., ed. (1984), *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*, Roma-Bari.
Nilsson, M. P., (1906), *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Auschluss der Attischen*, Leipzig (Stuttgart, 1957).
— (1967[3]), *Geschichte der griechischen Religion*, I, Munich.
Parke, H., y D. Wormell (1956), *The Delphic Oracle*, 2 vols., Oxford.
Parke, H. (1967), *The Oracles of Zeus: Dodona Olympia Ammon*, Oxford.
— (1977), *Festivals of the Athenians*, Londres.
Pettazzoni, R. (1924), *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bolonia.
— (1953), *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Turín.
Roux, G. (1976), *Delphes. Son oracle et ses dieux*, París.
Sabbatucci, D. (1965), *Saggio sul misticismo greco*, Roma (1979[2]).
— (1979), *Religione tradizionale ed esigenze esoteriche*, en *Storia e civiltà dei Greci*, III/6, Milán, pp. 569-617.
Scarpi, P. (1994), *Le religioni preelleniche di Creta y Micene* y *La religione greca*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 265-281 y 283-330.
Sfameni Gasparro, G. (1986), *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma.
Vegetti, M. (1991), *L'uomo e gli dei*, en J. P. Vernant, ed., *L'uomo greco*, Roma-Bari, pp. 256-287.
Vernant, J. P. (1962), *Les origines de la pensée grecque*, París.
— (1990), *Mythe et religion en Grèce ancienne*, París.
—, ed. (1991), *L'uomo greco*, Roma-Bari.

Winkler, J. J., y F. I. Zeitlin, eds. (1991), *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton, N.J.
Zunino, M. L. (1992), *Il sacerdote greco*, en M. Vegetti, ed., *Introduzione alle culture antiche*, III: *L'esperienza religiosa antica*, Turín, pp. 85-100.

ESTUDIOS

Bianchi, U. (1976), *The Greek Mysteries (Iconography of Religion*, XVII/3), Leiden.
— (1992), *Misteri di Eleusi. Dionisismo. Orfismo*, en J. Ries, ed., *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milán, pp. 259-281.
Bloch, R. (1963), *Les prodiges dans l'antiquité classique*, París.
Burkert, W. (1972), *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlín-Nueva York.
— (1979), *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley.
— (1987), *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass.)-Londres.
Chirassi Colombo, I. (1992), *Il sacro nello spazio politico: miti di origine, riti di integrazione*, en J. Ries, ed., *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milán, pp. 217-232.
Detienne, M. (1981), *L'invention de la mythologie*, París.
Dodds, E. R. (1958), *The Greeks and the Irrational*, Boston.
Durand, J.-L. (1986), *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, París-Roma.
Flacelière, R. (1961), *Devins et oracles grecs*, París.
Graf, F. (1985), *Griechische Mythologie*, Munich-Zurich.
Grottanelli, C., y N. F. Parise, eds. (1988), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari.
Kirk, G. S. (1974), *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth.
Massenzio, M. (1970), *Cultura e crisi permanente: la «xenia» dionisiaca*, Roma.
— (1995), *Dioniso e il teatro di Atene*, Roma.
Montanari, E. (1981²), *Il mito dell'auctotonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniense*, Roma.
Mylonas, G. E. (1961) (1962), *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, N.J.
Nilsson, M. P. (1951), *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lund.
Sabbatucci, D. (1978), *Il mito, il rito e la storia*, Roma.
— (1992), *Rito e sacrificio*, en M. Vegetti, ed., *Introduzione alle culture antiche*, III: *L'esperienza religiosa antica*, Turín, pp. 14-28.
Scarpi, P. (1984), *Il picchio e il codice delle api. Itinerari mitici e orizzonte storico-culturale della famiglia nell'antica Grecia. Tra i misteri di Eleusi e la città di Atene*, Padua.
— (1992), *La fuga e il ritorno. Storia e mitologia del viaggio*, Venecia.
Vernant, J.-P., y M. Detienne, eds. (1979), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París.
Vernant, J.-P., y P. Vidal-Naquet (1972), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París.
Vidal-Naquet, P. (1983), *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, París.

Capítulo VI

CELTAS Y GERMANOS

1. PREFACIO

Los celtas y los germanos eran los pueblos con los que tuvo que enfrentarse Roma en su expansión hacia el centro de Europa. Desde un punto de vista lingüístico, corresponden a dos ramas distintas del indoeuropeo (capítulo IV, 3); desde el punto de vista de su importancia en la historia europea, son posteriores a la consolidación de Roma, aunque cronológicamente son por lo menos contemporáneos. No obstante, debido a las características y la morfología cultural de estos pueblos, los propios romanos los consideraban bárbaros y «semiprimitivos», y esto nos lleva a situar su realidad religiosa antes del capítulo dedicado a la antigua Roma. De los otros pueblos procedentes de la rama indoeuropea y dispersos por el territorio europeo, como por ejemplo → eslavos y bálticos, no tenemos ninguna documentación sistemática anterior a la expansión del cristianismo.

2. CELTAS

Datos históricos. Los celtas hicieron su aparición en el área comprendida entre el Mar del Norte, el Rin, los Alpes y el Danubio, aproximadamente a comienzos del I milenio a.C. Su máxima expansión hay que situarla entre finales del siglo VI y el siglo IV a.C.: a través de Francia llegaron a España y a Portugal; se establecieron en las islas británicas y en Irlanda; en Italia ocuparon el valle del Po y descendieron hasta Apulia y Sicilia; avanzaron hasta Grecia, donde saquearon el santuario de Delfos en el año 279 a.C., y Asia Menor. Los autores griegos consideraban gálatas sobre todo a los celtas de Anatolia; para los romanos, celtas eran los habitantes de la Galia cisalpina, a este lado de los Alpes, y galos los ocupantes de la Galia transalpina, al otro lado de los Alpes; pero para los romanos también eran galos los que al mando de Brennus ocuparon Roma en el año 390 a.C., probablemente porque conocían su migración desde la Transalpina hasta Italia dirigida por Belloveso.

11. ESLAVOS Y BÁLTICOS

No parece que los eslavos conocieran la escritura antes de la expansión del cristianismo. Desde un punto de vista lingüístico, este pueblo presenta numerosas afinidades con el iranio, pero su etnogénesis sigue siendo oscura. El panteón (→ Politeísmo), cuya reconstrucción en el sentido del trifuncionalismo indoeuropeo (capítulo IV, 3) es problemática, parece dominado por *Perunŭ*, «el que fabrica los rayos», que junto con *Velesŭ* (o *Volosŭ*), una especie de «Señor de los animales», preside los juramentos, y ambos pueden asimilarse a la 1.ª función de la ideología tripartita de los indoeuropeos. La función guerrera parece presidida por el dios *Triglav*, el Tricéfalo, representado por una imagen con tres cabezas de plata en Szczecin, donde al parecer se le rendía el culto. Por último, la 3.ª función debería asignarse al dios *Svantovitŭ*, de indudables connotaciones agrícolas, cuya figura posiblemente ha sido contaminada por el culto de san Vito. Se puede establecer un paralelismo entre la costumbre de los búlgaros del Volga de quemar junto con el cadáver de un caudillo no sólo sus objetos y animales, sino también a su mujer, y la *sati* india, que obligaba a la viuda del príncipe o de un personaje de alto rango a inmolarse en la hoguera junto al marido difunto.

La reconstrucción de la religión de los bálticos es igualmente problemática. Conocidos tal vez ya por Heródoto, nos han dejado una gran cantidad de cantos tradicionales, en los que aparecen huellas de una antigua mitología y que nos han permitido avanzar tímidamente en la reconstrucción. Fueron los últimos en ser cristianizados; a finales del siglo XVI, en algunas zonas bálticas todavía se practicaba la religión tradicional. El panteón parece dominado por figuras femeninas, que presiden el ambito agrícola y de la fertilidad, como la diosa abeja *Austeja* o como *Žemyna*, la tierra, cuya presencia parece orientarse más hacia la 3.ª función de la ideología tripartita de los indoeuropeos que hacia una hipotética religión «matriarcal» preindoeuropea. Se reconocen rasgos indoeuropeos en el lituano *Diēvas* (letón *Dìevs*), etimológicamente afín al védico *Dyauh*, que representa el cielo diurno y solar y puede asimilarse a la 1.ª función de la ideología tripartita. Con la 2.ª función se pueden identificar también *Mēnes(i)s*, divinización de la luna, y *Perkūnas*, del rayo.

En su expansión fueron creando grupos étnicos con formas culturales propias, en las que a menudo se pueden reconocer los rasgos comunes, como las aportaciones de la civilización romana y posteriormente del cristianismo. Las distintas etnias celtas utilizaban la escritura sobre todo con fines prácticos,[1] para las dedicatorias a las divinidades, para las inscripciones funerarias o para designar los límites fronterizos. Los celtíberos habían elaborado su propio alfabeto, así como los irlandeses, que utilizaban una escritura epigráfica, llamada ogham,[2] inventada por un desconocido Ogma, cuyo nombre se corresponde perfectamente con el dios galo Ogmios. Los britanos, por su parte, adoptaron el alfabeto latino tras entrar en contacto con los romanos; los lepontios utilizaban el alfabeto etrusco, mientras que los galos utilizaban indistintamente el griego y el latino. Pero según César (*La guerra de las*

1. César (*La guerra de las Galias*, VI, 14) afirma que utilizaban la escritura para todos «sus asuntos públicos y privados».

2. Conocida a través de un número reducido de inscripciones de carácter funerario o bien destinadas a marcar las fronteras, según la tradición irlandesa esta escritura se utilizaba también en fórmulas mágicas.

Galias, VI, 14), su patrimonio cultural, custodiado por los druidas, era transmitido oralmente en forma poética.

Los celtas encarnaron la idea de la brutalidad y de la barbarie para los griegos y, sobre todo, para los romanos, que se horrorizaban ante la costumbre celta, mencionada por Estrabón (IV, 4.5 [C 197-98]), de cortar las cabezas de los enemigos vencidos en la batalla, colgarlas en el arquitrabe de sus casas, untarlas con aceite y mostrarlas con orgullo a sus huéspedes. Probablemente, esta costumbre estaba relacionada con la doctrina de la → transmigración de las almas, puesto que, si el alma residía en el cerebro, cortar la cabeza al enemigo suponía impedir la metensomatosis. Otro motivo de horror para griegos y romanos era el → sacrificio humano, cuyo oficiante era el druida. Aunque no todos los pueblos celtas lo practicaron de forma unívoca, la finalidad del sacrificio era aplacar a los dioses por una muerte o para solucionar una situación difícil, como una enfermedad, una guerra o un peligro. Algunos pueblos, cuenta César, tenían la costumbre de quemar vivos a los culpables de distintos delitos en grandes jaulas de mimbre de forma humana.

Las fuentes medievales están condicionadas por la presión ejercida por el cristianismo en su impulso evangelizador y, ante la ausencia de documentos directos,[3] los testimonios de los autores griegos y latinos aparecen también viciados por la idea de barbarie que el imaginario grecorromano atribuía a los celtas, y por un prejuicio etnocéntrico (→ Etnocentrismo) que dio lugar a una «interpretación» (*interpretatio graeca*, *interpretatio romana*) de aquel mundo bárbaro. Es decir, griegos y romanos traducían en términos de su propia cultura el mundo de los «otros» pueblos con los que entraban en contacto.

El panteón celta. Debido a esta interpretación, los seres sobrehumanos de los celtas fueron identificados inevitablemente con las divinidades del panteón romano. Y desde esta perspectiva César (*La guerra de las Galias*, VI, 17) refiere que los galos situaban al frente del panteón a Mercurio, «inventor de todas las artes, guía de los caminos y de los viajes», dotado del poder de «favorecer las ganancias y el comercio». Seguían en orden de importancia Apolo, al que se le atribuía la función de «expulsar las enfermedades», Minerva, a la que correspondía el deber de «enseñar los principios (*initia*) de las obras y de las artes», Júpiter, que tenía el «dominio (*imperium*) sobre los dioses celestes» y, por último, Marte, que «dirigía las guerras» y al que ofrecían el botín de guerra y sacrificaban los animales capturados. El esquema jerárquico proporcionado por César, lamentablemente sin los correspondientes teónimos celtas, plantea por lo menos tres tipos de problemas. En primer lugar, parece un calco del panteón romano, debido probablemente a la influencia ejercida por el modelo grecorromano (*interpretatio romana*). En segundo lugar, esta estructura presenta modificaciones respecto al panteón romano, puesto que Júpiter ocupa el cuarto lugar en la jerarquía divina, aunque se mantiene como el dios de la 1.ª función en cuanto titular de la soberanía. Desde esta perspectiva, todo el esquema trifuncional parece cambiado: la colocación en la cúspide de Mercurio, indudablemente dios de la 3.ª función, la inserción de Minerva, que tal vez es una innovación, aunque por sus connotaciones puede situarse en los límites de la 3.ª función, y la probable devaluación de Júpiter, poco documentado en las inscripciones. Se plantea,

3. Las inscripciones, incluso cuando son bilingües, aportan poca información y probablemente son obra de las capas romanizadas de la población.

por lo tanto, el problema de si los celtas o solamente los galos reelaboraron la estructura teológica de la ideología tripartita de los indoeuropeos. Esto nos lleva inmediatamente a exponer una tercera cuestión; a saber: si este esquema constituía un núcleo fijo para todos los celtas o solamente para los galos y, finalmente, si es posible defender la existencia de un panteón pancéltico.

Puesto que la interpretación romana no siempre es coherente a la hora de identificar las divinidades galas con las romanas, es mucho más difícil responder a estas cuestiones. Las inscripciones, que parecen confirmar la jerarquía establecida por César, van acompañadas del nombre romano asignado a las divinidades galas junto con un epíteto que hay que interpretar como el teónimo local, y aplican a la vez el mismo epíteto a una u otra figura divina, o bien al mismo nombre divino se le asignan diferentes epítetos, que parecen destinados a designar diversos ámbitos de competencia, como Apolo, que se convierte, en la Galia, en Atepomaros, «el de los muchos caballos», en Grannus, el «caliente», «el que quema», en Virotutis, el «que sana», en Belenus, el «resplandeciente», en Moponos, el «muchacho». Confirman estas incoherencias los primitivos comentaristas[4] de algunos versos de la *Farsalia* de Lucano (I, 444-446), donde aparecen tres divinidades galas, Teutates, Esus y Taranis, quienes primero identifican a Teutates con Mercurio y a Esus con Marte, pero inmediatamente después cambian la interpretación y Teutates se convierte en Marte, mientras que Esus se transforma en Mercurio. Actualmente, en cambio, parece que Teutates (Tutatis) puede interpretarse como «el hombre de la tribu», o «el hombre del norte», mientras que Esus podría ser un simple epíteto, equivalente al latino *Optimus*, que se aplicaba a Júpiter (capítulo VII, 2); por último, Taranis,[5] mediante la comparación con el galo y el bretón *taranu*, trueno, es interpretado como una divinidad uránica, equivalente al Júpiter tonante romano. Es casi imposible identificar al padre Dite de quien, según César (*La guerra de las Galias*, VI, 18), los galos afirman que descienden. Aunque de ello derivara el cómputo del tiempo sobre la base del ciclo lunar, como también se hizo en Roma, esto no sería suficiente para identificar a este padre Dite con el Taranis galo, convirtiéndolo en un homólogo de Júpiter. En cambio, partiendo de la hipótesis de un panteón pancéltico, se tiende a una identificación, también controvertida, con el dios Donn, el «oscuro», una figura menor cuya morada está situada a lo largo de las costas irlandesas, en un lugar adonde deben ir a parar todos los muertos.

La incertidumbre que provoca la imperfecta identificación de las divinidades galas con las romanas se refleja también en la iconografía, que generalmente es una adaptación de los modelos grecorromanos. Mercurio, representado según los cánones iconológicos del arte grecorromano, aparece también acompañado de una serpiente con cabeza de carnero o de una diosa desnuda, llamada Rosmerta o Maya, la «que ahorra», «la que provee», o bien se le representa como un viejo barbudo, con ropas galas y con un bastón, según un modelo que recuerda al dios germánico Odín.

Los documentos epigráficos siempre dan, además, la impresión de que los cultos y el propio panteón tenían dimensiones locales. Una diosa Tricoria estaba vinculada sin duda a la tribu de los tricorios y en Irlanda se juraba por los dioses de la tribu. Carácter local y sectorial debían de tener las Madres (*Matronae*), que, como

4. *Scholia Bernensia*.
5. Identificado por los romanos con *Dis Pater*, el padre Dites, Señor de los Infiernos, o con Júpiter.

colectividad de culto, eran la encarnación misma de la función de la maternidad, distribuidas por toda la región gala, Bretaña y la zona limítrofe con los germanos. De hecho, había *Matronae* de una región, de un territorio, de una tribu o de una familia. De ellas se esperaba una intervención gratuita y espontánea, y tal vez esto explica la gran difusión de su culto, sobre todo coincidiendo con la afirmación del poder romano en la Galia.

No menos problemáticas son la relación e identificación de las divinidades galas con las del mundo insular, atestiguadas sobre todo por documentos medievales. Algún teónimo nos lo proporcionan las inscripciones británicas, en las que aparece una Brigantia, que tal vez haya que relacionar con la irlandesa Brigit, «alta», «noble» y también «autoridad», y Nodonte (*Nodons*, *Nodens*), relacionado a su vez con el irlandés Nuadu, el «dispensador». En las islas británicas, se conservan huellas de la tradición precristiana en una colección de relatos, redactada en Inglaterra en torno al siglo XI d.C. y titulada *Las cuatro ramas del Mabinogion*, pero no hay nada que nos permita reconstruir un panteón. Los personajes se caracterizan por su excepcionalidad y por rasgos heroicos, por lo que resulta difícil decir si se trata de divinidades «caídas» o de héroes. Muy parecida es la documentación relativa a Irlanda, aunque es más abundante. Las dos obras, *El libro de la conquista de Irlanda* y *La batalla de Moytura*, ambos probablemente del siglo XII, aunque cuentan la historia más antigua de Irlanda, casi con toda seguridad contienen una tradición mítica precristiana. Es probable que una de las figuras de esta epopeya, Dagda, el «dios bueno», encubra una antigua forma divina. Pero en los otros casos la configuración específicamente heroica de los personajes impide esbozar un posible panteón, al menos en sus líneas esenciales y, por tanto, definir un universo divino pancéltico de modo sistemático. En este sentido, solamente el nombre de Lug, uno de los principales protagonistas de *La batalla de Moytura*, que dirige las tropas de Nuadu en la conquista de Irlanda, parece estar presente en todo el universo celta, desde Irlanda hasta Inglaterra y la Galia.[6] Lug es el que posee «todas las artes», como él mismo afirma para ser admitido en la corte del rey de Tara, y un epíteto suyo era Samildanach, «maestro de todas las artes». Funcionalmente afín y etimológicamente idéntica a Lug es la figura galesa de Lleu, que también lleva el epíteto de Llaw Gyffes, «de hábil mano». Por último aparece Lugus, una divinidad de la Galia o, para ser más exactos, un ser extrahumano, en el que es probable que se concentrase la pluralidad de funciones asignada a Lug, y tampoco puede excluirse que el Mercurio de los galos «inventor de todas las artes», del que habla César, encubriera esta figura, seguramente la única pancéltica, objeto de culto también como colectividad indeterminada expresada por el plural *Lugoues*. Finalmente, Lug aparece en el nombre de *Lugnasad*, una de las cuatro principales → fiestas de los celtas de la tradición irlandesa.

La reconstrucción de un panteón celta (→ Politeísmo), formado por divinidades personales y funcionales, sigue siendo problemática. La imagen que se obtiene es más bien la de un universo extrahumano dinámico y fluido, que se orienta hacia una estructura sistemática sin acabar de configurarla. No hay que excluir totalmente la posibilidad de que Lug fuera un héroe cultural (→ Seres sobrehumanos) sobre el que el modelo politeísta romano ejerció su influencia. Pero admitiendo que Lug fuera un «héroe cultural» interpretado como divinidad y que Mercurio bien pudiera ser su tra-

6. Numerosos topónimos están formados sobre el nombre Lug, como Lyon, en Francia (*Lugdunum*), o Carlisle, en Inglaterra (*Luguvallum*), y también Leiden, en Holanda.

12. LAS FIESTAS DE LOS CELTAS

Los galos elaboraron un calendario, del que en 1897 se descubrió en Coligny una redacción en lengua gálica. No obstante, las indicaciones más completas provienen de Irlanda. En el ciclo festivo celta se celebraban cuarenta fiestas, y dos de ellas dividían el año en dos partes.

Samain: se celebraba el Primero de noviembre y daba paso a la «mitad oscura» del año. Su nombre significa «reunión» e indica el final del verano. Era una especie de Gran Fiesta o Fiesta de Año Nuevo, en cuyo transcurso los muertos irrumpían en este mundo. Estaba bajo la jurisdicción de los druidas.

Beltane: se celebraba el Primero de mayo y daba paso a la «mitad clara» del año. Su nombre significa «fuego de Bel», que hay que relacionar con Belenus-Apolo. Era una fiesta del fuego y era también la fiesta de los druidas, que encendían dos grandes hogueras a través de las cuales se hacía pasar el ganado.

Había otras dos fiestas que dividían el año, completando su repartición y definiendo probablemente el ciclo estacional.

Lugnasad: correspondía al Primero de agosto. Su nombre significa «asamblea de Lug». Era una fiesta de la realeza o, mejor dicho, del «jefe», en su calidad de dispensador de riquezas. Con esta fiesta se celebraba la siega y la fertilidad de la tierra. En la Galia se celebraba el mismo día y llevaba el nombre de «asamblea de los galos». Augusto, que intuyó su importancia, la asoció al culto imperial.

Imbloc: celebrada el Primero de febrero, era una fiesta de las purificaciones; tal vez la importancia de su culto fuera inferior al de las otras tres; sin embargo, teniendo en cuenta su función y su colocación en el calendario, no puede dejar de evocar el papel asignado a febrero en Roma, donde era precisamente el «mes de las purificaciones». En la época cristiana, esta fiesta se celebraba en honor de santa Brígida.

ducción; que el oscuro Cernunnos, aunque representado con rasgos divinos, en la medida en que aparecía rodeado de animales y él mismo estaba dotado de cuernos tal vez ocultara un antiguo «Señor de los animales»; que la tradición insular estuviera ocultada por una epopeya heroica, en la que por otra parte parecen vislumbrarse posibles figuras divinas, como Nuadu o Dagda, seguiría siendo problemática la interpretación de otros seres.

El druidismo. Los druidas eran una elite intelectual en cuyas manos se concentraban el fundamento religioso de los celtas y lo que de una forma genérica puede denominarse «sacerdocio». Presentes en todas las comunidades celtas, constituían una especie de puente de unión entre ellas, puesto que efectivamente se trasladaban desde cualquier punto del mundo celta para participar en encuentros periódicos anuales. Organizados en una especie de casta, presidida por el druida que gozaba de mayor autoridad, eran los depositarios del saber tradicional, que guardaban celosamente. Su formación era muy larga y, según César (*La guerra de las Galias*, VI, 13-14), podía prolongarse incluso por espacio de veinte años. Parte de esta enseñanza, basada en el aprendizaje mnemotécnico de larguísimas secuencias de versos, tenía carácter elitista y se transmitía oralmente, sobre todo cuanto se refería a la disciplina sacerdotal, para evitar que el pueblo la conociera. El centro de irradiación tradicionalmente reconocido era la Bretaña, que aún en la época de César era considerada la sede más prestigiosa de la sabiduría druídica. Esta sabiduría tenía un ámbito de aplicación muy amplio, que iba desde la astrología hasta la cosmología y la teología, desde las prácticas de culto hasta la ejecución de los sacrificios públicos y privados, la → adivinación, la aplicación de la justicia, la iátrica, la transmisión de la tradición mítica y heroica, e incluso la celebración de los acontecimientos más importantes y de las hazañas de los jefes.

Es probable que el destino último del hombre (→ La transmigración de las almas) también formara parte de las competencias de los druidas, que ejercían un control sobre toda la población celta. Sin competir con el poder de los jefes, a cuya derecha se sentaban, dirigían su actuación e inspiraban y ratificaban su elección.

Este poder no escapó a la observación de Roma, que en el proceso de romanización de la Galia impuso en primer lugar la obligación de abjurar de la «religión druídica» a los galos que quisieran convertirse en ciudadanos romanos y, porteriormente, expulsó mediante un senadoconsulto a los druidas y sanadores galos.

Junto a los druidas, la tradición clásica coloca a los bardos y a los vates (cf. las tres formas irlandesas *druí*, *bardd* o *file* [plural *filid*], y *fáith*; Estrabón, IV, 4.4 [C 197]). Es posible que los tres términos se refieran a la misma figura sacerdotal, recogida en sus expresiones funcionales de sacerdote, poeta, historiador, jurista, etc. Desde esta perspectiva, el bardo sería el druida en el momento en que, por medio de la música y de la poesía, celebra las hazañas heroicas. Por su parte, el «vate» (lat. *vates*), relacionado etimológicamente con el alemán *Wut*, «furor», el anglosajón *wôth*, «canto», el gótico *wôds*, «poseído», el irlandés *fáith*, y el antiguo escandinavo *ôdhr*, con el que está relacionado el propio nombre del dios germánico Odín (→ Los nombres de Odín), sería el druida en el momento en que «enuncia» la voluntad divina, es decir, habla inspirado durante la celebración de un rito de adivinación. Pero también es posible que druidas, bardos y vates representen tres grados de una jerarquía sacerdotal, en cuyo vértice se sitúa el druida. También parece que los *filid*, los bardos, tenían en su origen funciones adivinatorias; y todos formaban parte de la clase sacerdotal.

Tras la consolidación de Roma y, posteriormente, del cristianismo, los druidas desaparecen oficialmente de la Galia a finales del siglo I d.C. y de Irlanda después del siglo V. Tolerados, sobreviven exclusivamente en la función del bardo que celebra las hazañas heroicas.

La herencia indoeuropea. Los druidas, «aquellos que poseen un enorme saber» según una probable etimología, especialistas de lo «sagrado», dueños de todas las formas de conocimiento, sin estar al servicio de una divinidad específica, como los pontífices de Roma (capítulo VII, 4) y los brahmanes en la India (capítulo XV), eran la traducción al plano humano del ámbito de lo sagrado, cuya compañera era la realeza. Pero esta última, entre los celtas y, sobre todo, entre los galos, parece que ya se entendía más como una *chefferie* (capítulo IV, 3), aunque con notables rasgos sacros. Entre los galos, el jefe aparece más bien como un guía militar y político, cuyo poder debía de estar basado en el prestigio y en la autoridad. Sin embargo, entre los grupos de Bretaña y de Irlanda su sacralidad viene determinada por una probable práctica de hierogamia (capítulo II, 2), consistente en la copulación con una yegua posteriormente sacrificada, que precedía a su consagración real. Una sacralidad que se manifestaba en la función de garantizar a la tribu el bienestar en todas sus formas. Cuando César describe la sociedad gala (*La guerra de las Galias*, VI,

13. LA TRANSMIGRACIÓN DE LAS ALMAS

César cuenta (*La guerra de las Galias*, VI, 14) que la enseñanza de los druidas incluía también la doctrina de la transmigración de las almas de un cuerpo a otro después de la muerte (*metensomatosis*), cuyo objetivo era eliminar el miedo a la muerte y aumentar el valor. Teniendo en cuenta esta finalidad, es bastante improbable que esta doctrina hubiera sido importada de Italia meridional y tomada del pitagorismo, como parece deducirse de Diodoro Sículo (V, 28.6). Diodoro se limita a afirmar que entre los galos «domina la doctrina de Pitágoras, porque sostienen que las almas de los hombres son inmortales y que, tras un número determinado de años, inician una nueva vida entrando en otro cuerpo». En este caso, la «doctrina de Pitágoras» no es más que una interpretación griega que traduce en términos griegos una concepción de un pueblo «diferente». César, por su parte (o quizás su testimonio), probablemente modera y adapta al modelo pitagórico más conocido la metensomatosis gala, haciéndola más aceptable para el auditorio romano. Si diéramos por cierta la influencia pitagórica en la metensomatosis gala, entonces admitiendo la autenticidad de dos poemitas galeses, que proponen una doctrina en la que la metensomatosis adopta rasgos incluso cósmicos cuando afirman «fui un salmón azul, fui un perro, un ciervo, un corzo, un tronco...», o incluso «adopté muchas formas antes de ser libre...», deberíamos presuponer a Empédocles, que dijo «en otra época fui un muchacho y una muchacha, un vástago, un pájaro y un pez de mar cubierto de escamas»; cosa que resulta como mínimo improbable. Es mucho más verosímil que se trate de estadios y grados del ser, que la interpretación griega y romana redujo y asimiló al pitagorismo. Independientemente de cuál sea su origen, esta doctrina nunca excluyó o sustituyó la visión de un ámbito más allá de la muerte, entendido generalmente como un lugar sin una ubicación precisa y cuya reconstrucción sólo es posible a través de los ciclos de los *imrama* (viajes), relatos de viajes y de aventuras, redactados después del siglo XI, cuyo protagonista, a través de un largo y fatigoso itinerario, llega a islas fantásticas, en las que no existe el tiempo y donde reina la eterna juventud.

13-15), junto a los druidas, en el vértice de la escala social, colocaba a los guerreros y relegaba al «pueblo» (*plebes*) al grado más bajo, con el mismo rango que los siervos, respetando prácticamente la ideología tripartita.

Aunque todos estos indicios, junto con el indiscutible dato lingüístico, confirman el origen indoeuropeo de los celtas, sigue resultando problemático definir de qué modo se tradujo la herencia indoeuropea en la organización de su posible panteón. Esta herencia aparece confirmada en algunas características de los personajes míticos y legendarios. Nuadu, soberano mítico de la tradición irlandesa, encarnaba la realeza, pero también era el guerrero. Llevaba el epíteto de *aigetlám*, «de mano de plata», porque había perdido una mano en la primera batalla de Moytura, y por ello puede ser emparentado con el romano Mucio Escévola, el zurdo, que quemó en un brasero su propia mano derecha por no haber matado al rey etrusco Porsena, pero también con el dios germánico Týr, que perdió la mano entre las fauces del lobo Fenrir. También en el irlandés Dagda, el «dios bueno», tanto por su etimología (**dago-devos*) como por sus funciones, que lo llevan a presidir los contratos, los elementos naturales y el tiempo, pueden verse huellas del sustrato indoeuropeo. A ese mismo sustrato pertenece igualmente la irlandesa Brigit (Brigantia en Bretaña), transformada, a través de un proceso de cristianización, en santa Brígida, que hasta fue invocada como «madre de Jesús». La hagiografía de esta santa, que sólo nos ha llegado en documentos bastante tardíos, conserva elementos que, según los estudiosos, pueden remitir al sustrato indoeuropeo. En efecto, nace al alba, parida en el umbral de la casa, entre la oscuridad del interior y la luz del sol, por lo que podría identificarse con la «Aurora», que en el panteón griego es Eos y Uṣās en el de la India antigua. Y precisamente en los textos védicos la Aurora aparece junto con el epíteto de *bṛhatī*, o incluso sólo con esta denominación, que corresponde etimológicamente al irlandés Brigit. Asimismo las *Matronae*, las Madres, pueden ser expresión del patrimonio indoeuropeo. Un número indeterminado de «madres» aparece distribuido por toda la India védica, donde la tierra se personifica como madre en *Pṛthivī*, invocada para obtener el bienestar (*Atharvavedasaṃhitā*, 12.1), o donde se repite la «madre del hogar» o la «madre de la selva» (*Ṛigvedasaṃhitā*, 10.146) o incluso la «madre de los ríos», Saravastī. Por otra parte, en Grecia, Gea y Deméter son «madres».

Todo esto contribuye sin duda a delinear el horizonte indoeuropeo de la cultura celta. Sin embargo, sigue siendo dudosa la organización de un posible panteón y, por lo tanto, la posibilidad de extender a las otras etnias el modelo galo proporcionado por César, aunque se admitiera la identificación de Brigit, «madre de las artes», con Minerva, que enseña «los principios de las obras y de las artes», y de *Lugus*/Lug, «maestro de todas las artes», con Mercurio «inventor de todas las artes». Y se trata de un modelo que no parece respetar la jerarquía de la estructura tripartita indoeuropea, puesto que Júpiter, aunque se mantiene como un dios de la 1.ª función, es situado por César detrás de Mercurio, Apolo y Marte. Esto induce a pensar que los celtas, y especialmente los galos, efectuaron una original reelaboración del patrimonio tradicional, adaptándolo a sus propias necesidades. De este modo, Mercurio-Lug, en vez de quedar al margen del esquema trifuncional por sus rasgos de «héroe cultural» y como figura que aglutina la identidad, en la reconstrucción de César se convierte en la divinidad principal del panteón, sin perder la función económico-productiva, que sigue siendo gobernada por él. También se puede ver la herencia de la cultura indoeuropea en el temor de los celtas de que el cielo se hundiera sobre sus cabezas, y de ello nos quedan indicios en un relato mítico aislado transmitido por la Biblioteca de Apolodoro (*Epítome*, 6, 18).[7] En cambio, la acción de decapitar, que podría remitir a un sustrato indoeuropeo, aunque tiene su paralelismo en los «botines» romanos,[8] difícilmente puede ser expresión de una característica cultural, puesto que aparece también en otras culturas no indoeuropeas, como las civilizaciones andinas (capítulo IX, 4), o la de los Mundurucù de la Amazonia central, para quienes el objetivo concreto de la guerra era conseguir cabezas que, tras haber sido sometidas a un largo y elaborado tratamiento, eran colgadas en la «casa de los hombres». Tampoco el sacrificio humano, del que se conservan huellas en Roma, en Grecia, donde está documentado en la época micénica (capítulo V, 1), y en la India,[9] puede consi-

7. Podalirio, hijo de Asclepio, es invitado por el oráculo de Delfos a establecerse en una ciudad donde no sufriría ningún daño si cayera la esfera del cielo.

8. Éstas preveían que el comandante romano, tras haber matado con sus propias manos al comandante enemigo, le cortara la cabeza y se apoderara de sus despojos para llevarlos a Roma.

9. Donde es conocido en la forma *puruṣamedha*, probable repetición ritual del sacrificio mítico del Hombre Primordial, el Puruṣa, inmolado a los dioses y de quien procede el universo (capítulo XV, 4).

derarse típicamente indoeuropeo, ya que se encuentra en todo el mundo antiguo, en el área cultural fenicio-púnica (capítulo II, 5), y lo practican hasta el siglo XVI las civilizaciones mesoamericanas (capítulo IX, 2).

3. Germanos

Datos históricos. Con el término «germanos» se designa a un conjunto de pueblos de origen indoeuropeo, asentados entre el sur de Escandinavia, Jutlandia, la costa meridional del Báltico y Europa central, entre el Rin, los Alpes y el Vístula. Su origen se remonta probablemente a un encuentro entre la llamada «civilización de los megalitos» (capítulo I, 5) y una nueva cultura, caracterizada por las tumbas individuales, por el uso del hacha de guerra y de la cerámica «cordada».[10] Este encuentro dio lugar a una fusión que en el siglo XV a.C. parece haber terminado.

El parentesco lingüístico por sí solo no justifica la idea de un sistema religioso unitario de los pueblos germánicos, y solamente el uso completo de documentos a veces ajenos a la «civilización germánica» y de carácter sectorial puede aproximarnos a una reconstrucción del mundo germánico con sus rasgos comunes, con sus peculiaridades y sus diferencias.

Aunque conocían la escritura,[11] los germanos no han dejado relatos directos de su historia y de su civilización. Las informaciones que poseemos nos han sido transmitidas sobre todo por autores griegos y latinos, como Plutarco, Estrabón o Amiano Marcelino, aunque es Tácito el que nos ha dejado una obra, *Germania*, enteramente dedicada a las costumbres y tradiciones de los germanos. No obstante, estas informaciones se refieren exclusivamente a los pueblos germánicos que entraron en contacto con Roma. Otro grupo de documentos procede de autores cristianos, trata de los pueblos germánicos que estuvieron en contacto con el cristianismo y está viciado por los prejuicios cristianocéntricos. La tradición mítica y heroica de los pueblos germánicos del área escandinava se ha conservado en una colección del siglo XIII compuesta de veintinueve cantos, aunque su redacción debería fecharse en un período situado entre el siglo VIII y el X, conocida como → *Edda poético*. Se pueden obtener otras informaciones de los fragmentos poéticos de los escaldos, aunque su sentido queda oscurecido por el abundante uso de *kenningar*.[12]

Sacerdotes, imágenes de culto, espacios sagrados. Aunque es posible que los germanos no tuvieran un cuerpo sacerdotal digno de relieve, sin embargo, existían «especialistas de lo sagrado» cuya esfera de competencias se extendía hasta abarcar incluso la administración de la justicia. Tácito (*Germania*, 7.2) recordaba que solamente el sacerdote, por orden de la divinidad titular de la batalla, tenía potestad para censurar a quien hubiera sido deshonrado en combate. Imponían silencio en las asambleas antes de que el jefe empezara a hablar. Para celebrar algunos ritos, tal vez se cubrían con vestiduras especiales que destacaran su función, como ocurría entre los naarvales, asentados probablemente en la Silesia superior, cuyo sacerdote se ponía ropa de mujer para celebrar un antiguo rito en un bosque sagrado (*ibid.*, 43.4). Algunas formas sacerdotales traspasaban las fronteras tribales, como el culto común que se tributaba a la diosa *Nerthus* (*ibid.*, 40.2-5).

No es improbable que cada tribu tuviese su «experto de lo sagrado», un *sacerdos civitatis* (*ibid.*, 10.1-2), a quien correspondía la práctica de la → adivinación de carácter público,[13] en aquellos lugares donde se practicaban la cleromancia y los auspicios (*ibid.*, 10.2-3; capítulo VII, 4). Según Tácito (*ibid.*, 10.4-5), es típico de los germanos «obtener respuestas de los presagios y de las admoniciones de los caballos», cuyos relinchos y agitación observaban el sacerdote, el rey o el jefe de la tribu. Teniendo en cuenta que se les reconocía el derecho a interpretar los relinchos de los caballos, debemos concluir que también tenía carácter sagrado el jefe, que en esta tarea ayuda y además sustituye al sacerdote.

Muy entregados, pues, a la práctica adivinatoria, en la que a las mujeres se les reconocía un papel de prestigio, los germanos la conservaron en la tradición medieval, en la que proliferan los adivinos y el propio Odín está relacionado con la adivinación.

Según Tácito (*ibid.*, 9.3), los germanos no tenían imágenes de los dioses, pero la diosa *Nerthus*, que se halla en lo más profundo del bosque y después es transportada por un carro que en él se guarda, apenas puede diferenciarse de una estatua. Y más tarde se conocerá la costumbre de los francos de transportar la estatua de la diosa Berecynthia. Tal vez Tácito, al negar la existencia de imágenes sagradas, está generalizando y atribuye a todos los germanos una práctica de culto sin iconos, que sólo es propia de algunas etnias. Pero también es posible que aplique un prejuicio muy extendido de la literatura etnográfica antigua, que afirma que los «bárbaros», e incluso los mismos romanos en la época más antigua de su historia, no conocían imágenes antropomórficas de la divinidad (cf. capítulo IV, 4). La explicación más sencilla es que Tácito simplemente quisiera dar a entender que los germanos no habían elaborado una iconografía divina que respondiera a los cánones clásicos. Lo mismo cabe decir de la afirmación de Tácito sobre la ausencia de templos. Sin embargo, el propio Tácito (*Anales*, I, 51.1) menciona el templo de la diosa Tamfana, derribado por las tropas de Germánico. En cualquier caso, utilizaban espacios sagrados, bosques y áreas que servían de lugares de culto. De hecho, la sede de la diosa *Nerthus* es un bosque sagrado.

El sacrificio. En estos espacios se desarrollaban las ceremonias de culto, cuyo momento culminante lo constituía el → sacrificio cruento. Se mataba a la víctima siguiendo un ritual preciso codificado, que reserva a cada divinidad el animal que le corresponde, como el caballo a Odín, el carnero a Thor y el cerdo a Freyr. Las modalidades y características del sacrificio cruento de los germanos son equiparables al modelo griego (capítulo V, 4), que preveía que una parte de la víctima fuese destinada a la divinidad, mientras el resto lo consumían quienes participaban en el rito. No era rara la práctica del sacrificio humano, cuyas víctimas eran principalmente los

10. Cerámica decorada con la marca de una cuerda.

11. Los caracteres de esta escritura, casi exclusivamente epigráfica, se denominaban *runas*. El alfabeto era llamado *futhark*, por los seis primeros signos que lo formaban, y es anterior a la introducción del alfabeto latino. Según la tradición escandinava, eran de origen divino; históricamente, el *futhark* procedería de un alfabeto venético; tenía fines prácticos, pero se utilizaba también en las prácticas adivinatorias y mágicas; Odín era el señor de las runas y de su magia.

12. Son esas metáforas complejas que convierten las composiciones poéticas en autenticos enigmas.

13. La privada correspondía al cabeza de familia.

14. EDDA

Edda es un término cuyo significado sigue siendo oscuro y que en los manuscritos no designa los cantos poéticos, sino solamente la redacción en prosa de la tradición mítica hecha por Snorri Sturluson (Snorri hijo de Sturla). Durante mucho tiempo el significado de «antenata, ava» se tomó de *Edda*, precisamente porque en una de las composiciones del *Edda poético* tiene este significado. Otra posibilidad es que derive de *ódhr*, por el que se manifiesta la inspiración poética y emparentable quizá con el dios Ódhr, relacionado a su vez con Odín, por lo que *Edda*, en sentido adjetivo sería una *Poética*. Una tercera hipótesis lo vincula a Oddi, nombre de un *scriptorium* muy famoso en Islandia durante los siglos XII y XIII. Por último, podría tratarse de un neologismo formado sobre el latín *edo*, publicar, divulgar, con lo que *Edda* podría significar «Manual poético». Este significado concordaría, como también la derivación de *ódhr*, con la finalidad didáctica que Snorri se proponía. El *Edda* prosaico, de hecho, es una especie de vademécum para el que aspiraba a convertirse en escaldo, una figura compleja, entre poeta, clérigo e intelectual, típica de la Edad Media escandinava.

prisioneros de guerra o los esclavos, destinados, en fechas establecidas, a Mercurio (Tácito, *Germania*, 9.1). En el culto de la diosa *Nerthus*, que se celebraba en una isla del océano, los esclavos encargados de transportar la imagen de la diosa dejaban que se los tragaran las aguas de un lago secreto junto con la estatua.

La muerte y el Más Allá. Según Tácito (*Germania*, 27.1-2), los funerales de los germanos no eran suntuosos. El único signo distintivo era el uso de un tipo de leña especial para quemar los cuerpos de los hombres ilustres. Algunas veces, no siempre, junto con el difunto quemaban también a su caballo, como le sucedió al corcel de Baldr. Pero es probable que Tácito hable de los germanos occidentales. Entre los germanos del este y los escandinavos, el muerto realizaba su último viaje acompañado de vestidos y objetos preciosos. Entre los erulos, un pueblo escandinavo, en algunos casos la mujer debía inmolarse en la hoguera del marido, como había hecho Nanna, la mujer de Baldr, en el *Edda* de Snorri.

Aparte de esto, poco sabemos de las concepciones germánicas acerca del destino último del hombre. Sólo la tradición nórdica habla de la suerte que les espera a los héroes «elegidos», caídos en la batalla y transportados por las valquirias al *Valhalla*, donde pasan el tiempo combatiendo entre sí en espera del *ragnarök*, el «destino de los dioses», que debe resolverse en la batalla final, en la que Odín, a la cabeza de las fuerzas del «bien», se enfrentará a las fuerzas del «mal», dirigidas por Loki. Una vez aniquilados todos los contendientes, surgirá una nueva tierra verde, repoblada gracias a Lif, «vida», y a Lifthrasir, «lleno de vida». Todo este episodio mítico parece dominado por una fuerza indefinida e incontenible, que dirige las vidas de los propios dioses, «el gran Aseir omnipotente», como lo denominan los documentos medievales, tal vez emparentable con la Moira a quien deben someterse incluso los dioses de Homero, pero que los germanos de Tácito parece que desconocían.

El panteón. La reconstrucción del panteón germano es posible sobre todo gracias a la extensa mitología nórdica de la época medieval, pero no pueden ignorarse las informaciones proporcionadas por los autores clásicos, aunque estén viciadas por la interpretación romana. Los primeros problemas están relacionados precisamente con las fuentes clásicas, que presentan a los germanos como una civilización preurbana (Tácito, *Germania*, 9.1-3). Para César (*La guerra de las Galias*, VI, 24), su grado de civilización, bastante «primitivo», había permanecido inalterado, mientras que las costumbres de los galos se habían viciado debido a la cercanía de la provincia romana. Como en el caso de los celtas, es inevitable preguntarse si, al menos cuando entraron en contacto con Roma, ya habían elaborado un → politeísmo orgánico, personal y funcional. La ausencia de imágenes también contribuye a orientar hacia un politeísmo embrionario, que no cristalizó en un canon iconológico de las divinidades. César (*La guerra de las Galias*, VI, 21) afirmaba que los galos veneraban como dioses solamente a aquellos que podían ver y de quienes obtenían beneficios evidentes, es decir, el Sol, Vulcano y la Luna. No es posible saber qué se oculta tras esta tríada, equiparable tal vez al sustrato indoeuropeo (capítulo IV, 3-4) y oscurecida probablemente por las exigencias de brevedad de la exposición de César. Sin embargo, en un contexto preurbano como parece haber sido el de los germanos al menos hasta el siglo IV, el culto al sol podría ser la herencia de un antiguo ser supremo celeste (→ Seres sobrehumanos), mientras que la luna podría tener cierta relación con el hecho de que su cómputo del tiempo se basaba en los ciclos lunares. En la época medieval todavía está atestiguado un culto al sol y a la luna, cuyas huellas aparecen en los nombres germánicos del domingo y del lunes (→ Los días de la semana). Vulcano podría ser incluso una interpretación romana de aquel fuego personificado que en la India védica es *Agni* (→ Agni y «soma»).

Mercurio-Odín, Hércules-Thor, Marte-Týr

Sin embargo, Tácito (*Germania*, 9.1) parece decantarse por un politeísmo personal cuando afirma que los germanos veneraron por encima de cualquier otro dios a Mercurio, seguido de Hércules y de Marte. Evidentemente, se trata de una interpretación romana, que equivale, respectivamente, a Odín, divinidad suprema del panteón germánico, Thor y Týr.

Mercurio, divinidad sicopompa romana, era el equivalente de Odín, que tenía la tutela de los héroes caídos en la batalla, pero también del comercio, como el Mercurio romano. En cambio, Hércules equivaldría al germánico **Thunaraz*, el Thor de la mitología escandinava, debido a que Hércules va armado con una clava y Thor con un martillo. Sin embargo, puesto que el martillo de Thor es el rayo, se produjo a continuación una desviación que llevó a identificar al dios germano con el Júpiter romano, señor del rayo. Por último, Marte representaría al germano **Teiwaz*,[14] el Týr que en el *Edda* de Snorri se presenta como un dios de la guerra. Muy probablemente, el Marte venerado como «el primero de los dioses» por los tencteros, una tribu germana que vivía entre el Rin, el Lippe y el Rhur, es también ese **Teiwaz*-Týr.

Finalmente, sus nombres se utilizaron para formar respectivamente los nombres latinos «el día de Mercurio» (miércoles), «el día de Júpiter» (jueves) y «el día de Marte» (martes) (→ Los días de la semana).

14. Antiguo nórdico *Týr*; antiguo alto alemán *Zio*.

15. LOS DÍAS DE LA SEMANA

Lunes: «el día de la luna»; alemán *Montag*, antiguo alto alemán *mânatag*; inglés *Monday*, antiguo inglés *mônandæg*.
Martes: «el día de Marte»; germánico «el día de **Teiwaz*»; antiguo alto alemán *Ziostag*; antiguo frisón *Tîesdei*; antiguo nórdico *tîrsdagr*; inglés *Tuesday*, antiguo inglés *Tîwesdæg*.
Miércoles: «el día de Mercurio»; «el día de Odín», antiguo nórdico *Ódhinsdagr*; germánico **Wōthanesdagaz*, el «día de **Wōthanaz*»; inglés *Wednesday*, antiguo inglés *wôdnasdæg*.
Jueves: «el día de Júpiter»; germánico «el día de **Thunaraz*»; alemán *Donnerstag*, antiguo alto alemán *Donares tag*; inglés *Thursday*, antiguo inglés *Thunresdæg*.
Viernes: «el día de Venus»; «el día de *Freyia/Frigg*», inglés *Fryday*, antiguo inglés *Frîgedæg*; antiguo frisón *Frîadei*, aunque también *Frîgendei*; alemán *Freitag*, antiguo alto alemán *Frîatag*.
Sábado: «el día de Saturno»; inglés *Saturday*; antiguo inglés *Sæterdæg*, *Sæterndæg*; antiguo frisón *Sâterdei*.
Domingo: «el día del Señor»; alemán *Sonntag*, «el día del sol», antiguo alto alemán *sunnûn tag*; inglés *Sunday*, antiguo inglés *sunnandæg*.

La mitología

La identificación de estas tres figuras divinas que dominaban el panteón germánico nos conduce a la rica mitología nórdica transmitida por la tradición medieval, que dividía el mundo divino en dos grandes grupos, → asèir y vanos.

Odín, Thor y Týr pertenecen a los dioses aseir, aunque Odín es la divinidad principal, el «padre de todos», como lo definen a menudo los epítetos que lo acompañan. En germano el nombre es **Wōthanaz*,[15] que Adán de Bremen traducía por el latín *furor*, «furor». Había renunciado voluntariamente a un ojo a cambio de obtener el saber supremo, el poder mágico, que había conseguido permaneciendo colgado de un árbol durante nueve noches. Es probable que esta acción de Odín represente el fundamento mítico de una iniciación chamánica (→ Muerte, antepasado, chamán). Representado con un amplio sombrero que le oculta el rostro, envuelto en un manto y vinculado al ámbito de la muerte, es el señor del saber oculto, del furor profético y del furor de los guerreros en la batalla, y tiene bajo su propia tutela la función del jefe, de modo que concentra en sí una multiplicidad de funciones y de atributos.

Junto a Odín se encuentra Týr, en germano **Teiwaz*, que posiblemente es el más antiguo de los vanos, el garante del derecho y de la justicia. Cuando los dioses quisieron atar mediante un engaño al lobo Fenrir, porque sabían que en el enfrentamiento final del *ragnarök* mataría a Odín, Týr se ofreció como garante poniendo su

15. Odín: en escandinavo *Odhinn*, cf. antiguo escandinavo *ôdhr*, «furor»; en germánico **Wōthanaz*; cf. germánico **wōtha-*, «furor, fuerza espiritual, inspiración»; en antiguo alto alemán *Wuotan* y en antiguo inglés *Wōden*; cf. alemán *Wut*, «furor», anglosajón *wōth*, «canto», gótico *wōds*, «poseído»; védico *asu-*, avéstico *ahu-*, «vida, fuerza vital».

16. ASEIR Y VANOS

Parece que los germanos continentales desconocían la división del mundo divino en aseir (antiguo nórdico *áss*, plural *æsir*) y vanos (antiguo nórdico *vanr*, plural *vanir*). No se trata de dos grupos homogéneos ni tampoco contrapuestos, aunque gravitan en esferas claramente diferentes. Con frecuencia su culto se celebraba de forma conjunta, una repetición ritual simbólica de la pacificación conseguida tras la larga guerra mítica, que produjo en ambos grupos daños irreparables. Sin embargo, la paz fue desigual, porque, al intercambio de los rehenes que es una transferencia de un sector al otro, los aseir enviaron a Mímir, un hombre muy sabio, y a Hoenir, el más bello y fascinante, pero también el menos inteligente, que inmediatamente fue elegido jefe de los vanos, mientras que éstos enviaron a sus representantes más importantes, Njörd y sus dos hijos Freyr y Freyia, lo que supuso un enriquecimiento del panteón de los aseir en detrimento de los vanos. Los aseir, entre los que se sitúan las principales divinidades del panteón, como Odín, Týr y Thor, representan la esfera sacra y guerrera, son los dioses de los jefes, de los sacerdotes y de los guerreros. Muy diferente es, en cambio, la naturaleza de los vanos, que representan la riqueza (Njörd es «muy rico») y la fecundidad, dispuestos a socorrer a los hombres gracias a sus poderes. Son los que dispensan las riquezas, están vinculados a la tierra, de la que nacen las mieses, y al mar, tutelan la fecundidad y a menudo aparecen marcados con atributos fálicos.

propia mano en la boca de Fenrir (*Edda* de Snorri: *Gylfaginning*, 34). Y como dios tutelar, Týr preside la asamblea del pueblo, el *thing*, de donde procede el epíteto que se le aplica, como a Marte, en dos inscripciones latinas. La identificación con el Marte romano probablemente es consecuencia de una desviación de Týr hacia la dimensión de la guerra. No obstante, no es el dios que combate, sino el que garantiza el orden en la guerra, las reglas del juego y de la fuerza.

El dios que combate es Thor, el Hércules de Tácito, al que los germanos entonan himnos cuando se dirigen a la batalla (*Germania*, 3.1). Armado con el martillo Mjöllnir, que tiene el poder de regresar a su mano después de haber sido lanzado, es el dios del trueno y del rayo, además del dios de la guerra. Pero también es la divinidad que protege las actividades rurales debido a su poder sobre los fenómenos atmosféricos.

Frente a estos dioses, los más importantes de los aseir, destacan entre los vanos Njörd, con sus hijos Freyr y Freyia. Njörd no es otro que la diosa *Nerthus* de Tácito, con la que está relacionado etimológicamente, aunque resulta problemática la diferencia de sexo. Más que una Tierra madre, como la entiende Tácito, Njörd es una divinidad de las extensiones marinas, que protege y favorece la pesca y los viajes por mar. La tradición nórdica narra su desgraciado matrimonio con la diosa epónima de las tierras escandinavas, Skadi, que prefería los montes. Freyr es una divinidad protectora de la fertilidad y probablemente hay que identificarla con el Fricco que aparece en el templo de Uppsala dotado de un enorme falo, dispensador de paz y placer. Su poder se extiende sobre la lluvia y sobre la fertilidad de los terrenos. Freyia, por su parte, está estrechamente relacionada con el ámbito de la sexualidad desenfrenada y licenciosa. Su mitología es pobre, y en ella generalmente aparece como objeto del deseo de los gigantes contra los que combaten los dioses. El *Edda* de Snorri (*Gylfaginning*, 35) recuerda sus viajes en busca de su marido Ód, durante

los que a menudo cambiaba de nombre. Estas características, desde el vínculo incestuoso con su hermano hasta sus continuos cambios de nombre, pueden inducirnos a identificarla con la Isis venerada, según Tácito (*Germania*, 9.2), por los suebos, probablemente por analogía con la mitología de la diosa egipcia, que también tenía varios nombres (→ Osiris, Horus y el destino del faraón). Freyia tiene su doble en Frigg, la esposa de Odín, y con éste se reparte los muertos en la batalla, cubriendo de este modo también el ámbito de la muerte. Como numen tutelar de la fecundidad, Freyia comparte probablemente con Frigg la titularidad del «día de Venus» (→ Los días de la semana).

Loki, Baldr y la catástrofe cósmica

Un papel muy peculiar es el que desempeña Loki, encarnación pura del mal en sí mismo, al que está dedicada toda una composición del *Edda poético*, la *Locasenna*. Aunque frecuenta a los aseir, Loki no es un dios en sentido estricto, como difícilmente lo es su opuesto Baldr, el hijo de Odín, al que Loki mata mediante una estratagema. Como inteligencia astuta cuyo único objetivo es destruir el orden cósmico, tal vez representa a un antiguo *trickster* (→ Seres sobrehumanos). Pero aunque así fuera, el mundo germánico lo reelaboró en un ser exquisitamente intelectual, que no se expresa a través de la acción bruta y violenta, sino por medio de la inteligencia. La acción corresponde a sus emisarios, como el lobo Fenrir, o a quienes se dejan enredar en sus tramas, como la propia Frigg. A diferencia de Loki, Baldr es perfecto, «puro», inocente, pero también ingenuo y una fácil presa. Goza de una invulnerabilidad relativa, porque Frigg, cuando el hijo le reveló sus premoniciones oníricas que le anunciaban la muerte, obtuvo de todos los elementos el juramento de que nunca le harían ningún daño a Baldr, excepto del muérdago, al que no se dirigió porque le parecía inocuo. De modo que Baldr murió por culpa de una rama de muérdago. Figuras especulares, Loki y Baldr son los protagonistas de un conflicto cósmico en el que está involucrado todo el mundo divino y que se resuelve en una perspectiva escatológica. La muerte de Baldr abre el paso al *ragnarök*. Los seres guiados por Loki se enfrentarán con los dioses, matándose recíprocamente. Éste es el «destino de los dioses»; pero tras la muerte de Loki, la tierra resurgirá verdeante del mar y también regresará Baldr, junto con los otros dioses.

La herencia indoeuropea. El papel desempeñado por el jefe entre los germanos,[16] su posición junto al sacerdote y su diferencia respecto al caudillo militar pueden ser elementos identificables con la ideología tripartita de los indoeuropeos (capítulo IV, 3). Pero es sobre todo gracias a su mitología que la civilización germánica ha contribuido especialmente a la reconstrucción del patrimonio indoeuropeo. Eso no obsta que los germanos elaboraran este patrimonio de forma personal, como respuesta a sus necesidades. Tampoco se puede afirmar que la reelaboración fuera homogénea y unívoca en las diversas ramas germánicas.

Algunos elementos sueltos identificables con el sustrato indoeuropeo los conocemos gracias a las informaciones que nos proporciona Tácito, cuya interpretación, por ejemplo, de los dioses Alci de los naarvales como Cástor y Pólux, los Dioscu-

16. En el caso de este pueblo y también del celta (párr. 2), no es prudente hablar de realeza, sobre todo antes de la Edad Media, sino que es más correcto hablar de *chefferie*.

ros (Tácito, *Germania*, 43.4), permite entender esta pareja divina en la línea de los Nāsatya de la India védica como divinidades de la 3.ª función. También es posible que proceda del sustrato indoeuropeo la práctica de los erulos de quemar junto a los difuntos de alto rango a sus mujeres, idéntica a las *sati* hindúes. Pero es sobre todo en la mitología nórdica donde pueden hallarse rasgos comunes con los otros pueblos indoeuropeos. A esta tradición pertenecería la guerra mítica entre → aseir y vanos, que tendría su paralelismo en el conflicto entre romanos y sabinos, resuelto en una conciliación política de ambas realidades culturales (capítulo VII, 2-3). Un segundo paralelismo nos lo proporcionaría la tradición védica, e incluso prevédica (capítulo IV, 2), en la que los Nāsatya, divinidades de la 3.ª función, dispensadores de la prosperidad, estaban excluidos de los privilegios de las ofrendas, de los que disfrutaban los otros dioses, con el pretexto de que no eran divinidades de pleno derecho porque estaban demasiado próximas a los hombres. Cuando los Nāsatya exigieron ser reconocidos, el conflicto se hizo inevitable. Cuando Týr pierde la mano en las fauces del lobo Fenrir, como garante de la lealtad de los dioses, tiene su homólogo en el celta Nuadu «de mano de plata» y en el romano Mucio Escévola. Por su parte Odín y Týr, que a través del germano **Teiwaz* probablemente desciende del indoeuropeo **deiwos*, por su vinculación a la función de jefe, con el mago (Odín) y con la justicia (Týr), representan la 1.ª función. Sin embargo, en la medida en que Odín expresa el furor de los guerreros y dirige a los aseir en el choque con las fuerzas de Loki, mientras Týr preside la batalla como garante de un combate justo, ambos sufren una desviación hacia la 2.ª función, que está desempeñada por Thor, el auténtico dios de la guerra de los pueblos germánicos. Por último, la 3.ª función está presidida por Njörd, Freyr y Freyia, con su réplica Frigg.

Un rasgo posterior del mundo cultural indoeuropeo parece ser un reflejo del mito antropogónico relatado por Tácito (*Germania*, 2.3), según el cual el antepasado del pueblo germano sería *Mannus*, hijo de *Tuisto*, nacido de la tierra. *Tuisto*, etimológicamente el «doble», el «gemelo», tiene su paralelismo en el dios védico Yama, el «gemelo» que, al unirse a su hermana Yami, la «gemela», da origen a la humanidad; se puede distinguir otra correspondencia en el iranio Yima, también «gemelo», primer hombre y primer rey. *Mannus*, a su vez, es evidentemente el «hombre»[17] y es formalmente homólogo del indio *Manu(s)*, el padre de la humanidad (capítulo IV, 2).

BIBLIOGRAFÍA

Obras generales

Boyer, R. (1991), *Il sacro presso i Germani e gli Scandinavi*, en J. Ries, ed., *Trattato di antropologia del sacro*, II: *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milán, pp. 181-210.

— (1991), *L'uomo e il sacro presso gli Slavi*, en J. Ries, ed., *Trattato di antropologia del sacro*, II: *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milán, pp. 213-235.

Campanile, E. (1991), *Aspetti del sacro nella vita dell'uomo e della società celtica*, en J. Ries, ed., *Trattato di antropologia del sacro*, II: *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milán, pp. 149-178.

17. Cf. alemán *Mann* e inglés *man*.

— (1994), *La religione dei Celti e La religione dei Germani*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 605-633 y 635-665.
Conte, F. (1985), *La mythologie slave*, en *Mythes et croyances du monde entier*, I: *Le monde indo-européen*, París.
De Vries, J. (1956-1957), *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2 vols., Berlín.
— (1961), *Keltische Religion*, Stuttgart.
Draak, M. (1969), *The Religion of the Celts*, Leiden.
Dumézil, G. (1959), *Les dieux des Germains*, París.
Duval, P.-M. (1970[2]), *Les dieux de la Gaule*, París.
Green, M. J. (1986), *The Gods of the Celts*, Gloucester.
Jouet, P. (1989), *Religion et mythologie des Baltes*, Milán-París.
Le Roux, F., y C.-J., Guyonvarc'h (1986), *Les Druides*, Rennes.
Markale, J. (1985), *Le druidisme*, París.
Pisani, V. (1950), *La religione dei Celti e dei Balto-Slavi nell' Europa precristiana*, Milán.
Polomé, E. (1989), *Essays on Germanic Religion*, Washington.
Ross, A. (1986), *The Pagan Celts*, Londres.
Ström, A., y H. Biezais, eds. (1975), *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart-Berlín.

ESTUDIOS

Boyer, R. (1986), *Le monde du double. La magie chez les anciens Scandinaves*, París.
— (1986), *Le mythe Viking*, París.
Bruneaux, J.-L. (1986), *Les Gaulois. Sanctuaires et rites*, París.
Campanile, E. (1981), *Studi di cultura celtica e indoeuropea*, Pisa.
— (1990), *La ricostruzione della cultura indoeuropea*, Pisa.
Davidson, H. E., ed. (1989), *The Seer in the Celtic and Other Traditions*, Edimburgo.
Dumézil, G. (1959[2]), *Loki*, París.
Duval, P.-M., ed. (1987), *Recueil des inscriptions gauloises*, París.
Gasparini, E. (1973), *Il matriarcato slavo*, Florencia.
Greimas, A. J. (1985), *Des dieux et des hommes*, París.
Kuhn, H. (1962[2]), *Edda*, I: *Texts*, Heidelberg.
Larson, G. J., ed. (1974), *Myth in Indo-Europen Antiquity*, Berkeley-Los Ángeles-Londres.
Lincoln, B. (1986), *Myth, Cosmos and Society*, Cambridge, Mass.
Puhvel, J. (1988), *Comparative Mythology*, Baltimore-Londres.
Tácito (1990), *La vita di Agricola. La Germania*, editado por L. Lenaz, Milán.
Webster, G. (1986), *The British Celts and their Gods under Rome*, Londres.

Capítulo VII

ROMA ANTIGUA

1. DATOS HISTÓRICOS

Roma no es más que una de las muchas ciudades distribuidas por la Italia antigua, y no se convirtió en tal hasta aproximadamente el siglo VII a.C. En el territorio había habido asentamientos urbanos desde el siglo VIII a.C., época a la que se remontan las cabañas descubiertas en el Palatino. Otros restos, algunos de origen micénico (capítulo V, 1), hallados entre Etruria meridional, Umbría y el Lacio, se remontan a la segunda mitad del II milenio.

Aunque no sabemos cuáles eran los pueblos autóctonos del Lacio, en la época protohistórica tanto ésta como las otras regiones itálicas ya estaban habitadas por pueblos con los que progresivamente entró en contacto la que se convertiría en la civilización romana. Indoeuropeos de origen y de lengua (capítulo IV, 3), los futuros romanos penetraron en la península Itálica desde Europa central, llevando sus costumbres, prácticas, tradiciones religiosas y culturales, instituciones sociales, sistemas de clasificación y técnicas de trabajo, que con el paso del tiempo fueron modificando y adaptando a sus nuevas necesidades. Rodeada por latinos, sabinos y etruscos y, posteriormente, en contacto con oscos, umbros y samnitas, la civilización romana, a diferencia de lo que sucedió en Grecia, no convivió con las otras ciudades-estado que había en el Lacio y en el resto de Italia, ni fue posible ningún tipo de homogeneidad religiosa, porque, aunque la lengua era latina, la religión era romana y para practicarla era imprescindible ser «ciudadanos» de Roma. En este sentido la religión era el sello de identidad (capítulo I, 1).

Antes de convertirse en dominadora, la que será la civilización romana sufre, por una parte, la influencia de la cultura etrusca, que entre los siglos VIII y VII a.C. experimenta un proceso de helenización, y, por otra parte, de las colonias griegas de la Italia meridional. Las ciudades de la Magna Grecia importaron al área itálica el panteón y la rica mitología de la madre patria, con la que nunca dejaron de estar en contacto. A su vez, las ciudades etruscas, en cuyo territorio se han encontrado restos de actividad de cultos protohistóricos procedentes del siglo X a.C., revelan formas de interferencia religiosa con el mundo latino, umbro, samnita y falisco, mientras que, después del siglo VIII a.C., cuando la estructura urbana evoluciona hacia formas complejas, experimentan la fascinación por la cultura griega y también por

la púnico-fenicia. De modo que los etruscos tomaron del universo latino, así como del umbro y sabino, divinidades como *Maris* (Marte), *Nethuns* (Neptuno), *Menerva* (Minerva), *Satre* (Saturno) y *Uni* (Juno). Posteriormente, este panteón se helenizó debido a la acción de las castas dominantes y de los grupos sacerdotales vinculados a ellas, que veían en la civilización griega un marco de referencia ideal, y también debido a los continuos intercambios comerciales. Se adoptó la rica mitología griega y las divinidades etruscas fueron sometidas a una *interpretatio graeca* (capítulo VI, 2). Zeus ofrece sus propias formas a *Tinia*, Hera a *Uni*, Afrodita a *Turan*, Atenea a *Menerva*, Poseidón a *Nethuns* y Deméter a *Vei*. Una parte del panteón etrusco conservó, no obstante, sus rasgos originarios y, aunque el culto se helenizó, siguió siendo típicamente etrusca la elaboración teórica de los auspicios (→ Adivinación), aunque compartida con los otros pueblos italiotas, sobre todo en la forma de la aruspicina, que los romanos incluían en la *disciplina etrusca*.

En este escenario se inserta Roma, que en el transcurso de su formación sufre tantas influencias que es imposible hablar de una «Roma completamente romana en su origen». En cuanto se refiere a su origen, tal vez ni siquiera es posible hablar de influencias. La presencia de los etruscos helenizados, las colonias de la Magna Grecia, el hallazgo de cerámica griega y algunas tradiciones «míticas» nos permiten pensar en Roma como en una franja extrema de la expansión y difusión de la cultura griega, en la que habrían estado inmersos los habitantes de la ciudad. Esto no significa que Roma no elaborara su propia civilización y su propio sistema religioso, adaptados a sus propias necesidades y difundidos más tarde por las ciudades conquistadas. Pero Roma se apropiaba incluso de los dioses «extranjeros» a través de la *evocatio* (evocación), fórmula ritual de origen antiquísimo, conservada en los archivos de los pontífices y perteneciente tal vez al sustrato indoeuropeo, puesto que la practicaban también los hititas (capítulo II, 5). El comandante debía pronunciarla ante la ciudad enemiga para invitar a los dioses a abandonarla y dirigirse, propicios, a Roma, donde recibirían mayores honores. Una vez sacrificadas las víctimas y consultadas las vísceras, tras la evocación se pronunciaba, siguiendo un rígido formulario, la maldición ante la ciudad enemiga y sus ejércitos. Puede considerarse un ejemplo de *evocatio* la pronunciada en el año 146 a.C. por Escipión el Africano menor ante las murallas de Cartago:

> Si hay un dios, si hay una diosa, bajo cuya tutela se hallen el pueblo y la ciudad de Cartago, yo ruego, yo suplico sobre todo a ti, que has acogido bajo tu protección a esta ciudad y a este pueblo, a vosotros os pido: abandonad el pueblo y la ciudad de Cartago, abandonad sus lugares, sus templos, sus ritos y su ciudad, alejaos de ellos, infundid miedo, terror y olvido a ese pueblo y a esa ciudad, pasaos a Roma, venid conmigo y con los míos, nuestros lugares, nuestros templos, nuestros ritos, nuestra ciudad os serán más gratos y más queridos, sedme propicios a mí, al pueblo romano, a mis soldados, haced que lo sepamos y seamos conscientes. Si así lo hacéis, os prometo templos y la celebración de juegos (Macrobio, *Saturnales*, III, 9.7-9).

2. La teología romana: las tríadas y el panteón

Aunque sometida a continuos impulsos innovadores, desde la asimilación de divinidades extranjeras hasta la institución de nuevos cultos y ritos y la helenización de su panteón, que entre los siglos III y II a.C. fue objeto de una evidente caracterización antropomórfica, Roma presentaba al mismo tiempo una religión extremadamente conservadora, que se manifestaba en una constante y obsesiva apelación al *mos maiorum* (la costumbre de los antepasados). Estas dos tendencias son perfectamente visibles en un panteón en el que, junto a figuras divinas de personalidad compleja y articulada, como Júpiter o el propio Marte, coexisten divinidades limitadas a una sola función, como Vesta, Ceres o incluso la misma Juno. Estas divinidades, a veces dinámicas y a veces estrictamente sectoriales, daban forma al mundo, establecían sus límites espaciales y temporales, lo ordenaban y respondían a las necesidades del pueblo romano.

Es un mundo en cuyos «inicios» aparece Jano, el dios bifronte, que en la versión histórica evemerista[1] de los poetas de la época de Augusto, recogida también por los antiguos cronistas, es el «primero» de los reyes del Lacio, que preceden a la llegada de Eneas a Italia. Recibía los epítetos de *Patulcius* y de *Clusius*, porque presidía la apertura y el cierre de las puertas, tanto las privadas como las del templo dedicado en su honor; era el dios del umbral que como *ianitor* presidía los pasos. Compartía con Juno los inicios de cada mes, las calendas, y de él tomaba el nombre el primer mes del año lunisolar, *Ianuarius*, enero. Como divinidad que daba origen al tiempo y a los dioses, Jano era el dios de los *prima*, es decir, de todas las formas de principio. Los *extrema*, en cambio, correspondían a Vesta, y sus fiestas, las *Vestalia*, se celebraban el 9 de junio, un poco antes de que el sol entrara en su fase decreciente dividiendo el año por la mitad y poniendo fin a un período de seis meses, como seis eran las → vestales. En las invocaciones a los dioses durante los sacrificios había que pronunciar al principio el nombre de Jano, y al final el de Vesta. Etimológicamente homóloga a la griega Hestia, con la que compartía la tutela de la morada privada y de la pública del estado, equivalente al sánscrito *vastja*, habitación, Vesta domina el espacio cerrado de la casa y del estado y concluye, por oposición, la función innovadora periódicamente iniciada por Jano. En cierto modo Vesta asumía el papel de una centralidad cósmica, que se expresaba en sentido espacial, la casa, y en sentido temporal, la mitad del año. Las *summa*, es decir, las supremas prerrogativas divinas, correspondían en cambio a Júpiter, al que estaban reservados todos los idus, a mediados de cada mes, cuando la luna alcanza su mayor esplendor, en la «cima» del espacio temporal mensual. Su nombre, Júpiter, está relacionado etimológicamente con el *Dyaus pitar* de la India védica (capítulo IV, 3), con el que comparte el aspecto luminoso y la dimensión uránica, aunque está situado en un cielo menos distante que el del dios védico, más próximo al mundo de los hombres. Como herencia del patrimonio indoeuropeo, Júpiter encarnaba el principio de la realeza y más tarde el de la sacralidad, cuando el rey de Roma perdió sus prerrogativas políticas. Divinidad común a todos los habitantes del Lacio, era venerado con un culto común en los montes Albanos como Júpiter Lacial, extendiendo su soberanía por encima de cualquier posible división territorial y política de los latinos. Junto con Marte, antigua divinidad itálica colocada al frente del ámbito militar, y con

1. El evemerismo es una forma racionalista de interpretación de los hechos religiosos y sobre todo de los relatos míticos. Según esta interpretación, los dioses serían antiguos hombres, destacados por los beneficios otorgados a sus semejantes y divinizados después de su muerte. El término procede del nombre de Evémero, que vivió entre los siglos IV y III a.C., autor de una *Historia sagrada*, en la que se narraba la historia de Zeus, señor de la isla fantástica de Panquea, divinizado por sus súbditos después de su muerte.

Quirino, divinidad local de los romanos, constituía la «tríada arcaica», perfectamente simétrica de la tríada divina que dominaba en Gubbio (tríada iguvina), formada por Júpiter, Marte y Vofionus, este último dios «local» de la ciudad de Gubbio. Estaban consagrados a su servicio, así como al de Marte y de Quirino, los tres flámines mayores. Esta tríada arcaica podría representar la pervivencia en la civilización romana de la ideología tripartita de los indoeuropeos (capítulo IV, 3). Su sede principal era el templo inaugurado en el Campidoglio en el año 509 a.C., donde Júpiter recibía el epíteto de Óptimo Máximo, superior a cualquier otro Júpiter sectorial, por encima incluso de Júpiter Lacial. Debido a su carácter uránico, Júpiter poseía un conocimiento omnisciente que lo convertía en garante de los pactos y de los juramentos, y en su nombre los feciales (párr. 4) pactaban alianzas y declaraban la guerra. También como dios uránico enviaba sus mensajes a través del vuelo de los pájaros, cuya interpretación correspondía a los augures (párr. 4).

Marte, por su parte, ocupa los espacios exteriores de la ciudad, desde donde se encarga de vigilarla. Era famoso el templo de Marte «fuera de la puerta Capena», junto a la que se reunían los ejércitos que debían actuar en el sur de Roma y desde donde partía una solemne procesión a caballo (*transvectio equitum*), que llegaba hasta el Campidoglio. Marte no es el señor del mundo exterior y salvaje, sino que su función consiste en proteger a la ciudad de los peligros externos. Antigua divinidad itálica, da nombre en Roma al primer mes del calendario antiguo, marzo, con el que tradicionalmente se iniciaba la estación de las campañas militares, que concluían en octubre. Y en estos dos meses se concentraban las fiestas dedicadas a Marte, relacionadas con el mundo de la guerra: el 19 de marzo, en el transcurso de las *Quinquatrus* tenía lugar una purificación (*lustratio*) preliminar de las armas seguida de la de las trompetas de guerra el 23 del mismo mes, durante el *Tubilustrium*; el 15 de octubre se celebraba el rito del «caballo de octubre» y el 19, la solemne purificación de las armas (*armilustrium*), al final de la estación de guerra. El 14 de marzo, en la vigilia del plenilunio, se celebraban los *Equirria*, una carrera de carros, a los que precedía el 27 de febrero, al comienzo de la luna creciente, otra fiesta que llevaba el mismo nombre y en la que también se celebraba una carrera de carros en el Campo de Marte, que servía para introducir el mes de Marte, precisamente marzo.

Quirino, divinidad «local» romana, se representa como el dios de los romanos, es decir, de los quirites, los hombres organizados en *curia*. Quirino, en la forma *Co-uiri-no*, quirites, *co-uiri-tes*, y curia, *co-ui-ria*, tendrían una misma formación, y la *curia* era el lugar donde al principio se reunían los hombres de la ciudad. Quirino debía de ser, en definitiva, la divinidad tutelar de todos los hombres adultos. La pertenencia a una tríada, que no parece casual y cuyos dos primeros integrantes, Júpiter y Marte, gobiernan, respectivamente, el espacio de la sacralidad-soberanía y el espacio de la guerra, puede inducir a situar a Quirino como divinidad tutelar de la 3.ª función de la ideología tripartita de los indoeuropeos (capítulo IV, 3). En este sentido parece que hay que interpretar la fiesta de los *Quirinalia*, que se celebraba el 17 de febrero y concluía el ciclo iniciado con los *Fornacalia*, fiesta móvil[2] de febrero, que tomaba el nombre del horno utilizado para la torrefacción del farro. Cada *curia* la celebraba de forma autónoma; se trataba de una especie de → fiesta de

2. Eran móviles (*conceptivae*) todas las fiestas que no se celebraban en una fecha fija, sino que se iban cambiando cada año. Su «movilidad» tal vez dependía del hecho de que la celebración estaba relacionada con el ciclo lunar.

acción de gracias, a cuyo término el grano tostado podía entrar en los circuitos de consumo. El que no había tenido tiempo de celebrar un sacrificio durante los *Fornacalia* podía hacerlo en los *Quirinalia*, fiesta de síntesis, que reunía a todos los quirites sin distinciones ni divisiones sociales de ninguna clase. Aunque el papel de Quirino había sido al principio el de un dios de la 3.ª función, con el tiempo fue asumiendo una función politica y cívica. Y con el tiempo probablemente Quirino fue asimilado a Rómulo, de modo que Quirino sería Rómulo divinizado. O también es posible que se trate de la misma figura, que Roma dividió en las personas de Rómulo, el hijo de Marte fundador de la ciudad, y de Quirino, en el que Rómulo se transforma por voluntad de Júpiter y a través de la mediación de Marte.

Posteriormente, esta tríada arcaica o precapitolina fue sustituida por la tríada capitolina, formada por Júpiter, Juno y Minerva, construida evidentemente sobre el modelo griego de Zeus, Hera y Atenea; las dos diosas disponían cada una de una cámara en el templo de Júpiter en el Campidoglio. Juno, esposa de Júpiter, le complementa en el ámbito del control del tiempo, puesto que a ella le corresponden las calendas, los comienzos de cada mes, cuando las noches son oscuras debido a la luna nueva, mientras que Júpiter es el señor de las noches luminosas, en los idus, cuando hay luna llena. Pero también complementa a Júpiter en el plano político, puesto que Juno, venerada en el Campidoglio como Juno Reina a cuyo servicio está dedicada la *flaminica*, esposa del flamen de Júpiter, representa la mitad «femenina» del estado. Relacionada con los orígenes, interpretados en el sentido de «hacer nacer», protectora de la fecundidad femenina e invocada, por tanto, como *Lucina* en los partos y como *Caprotina* el 7 de julio, en las *Nonae Caprotinae*, una fiesta exclusivamente femenina en la que se celebraba un sacrificio propiciatorio de la fertilidad, Juno se dividía en una *Iuno* individual, por la que cada mujer se sentía representada, y en una *Iuno* pública, que protegía de forma colectiva a todas las mujeres casadas.

Minerva es casi con toda seguridad una divinidad de origen etrusco, poco extendida entre los pueblos itálicos. «Evocada» (párr. 1) de Faleria tras la toma de la ciudad en el año 241 a.C., la diosa se asentó en Roma en un templete a los pies del Celio, el *sacellum Minervae Captae* (templete de Minerva Capturada). Aparte de este templete, de un templo en el Aventino y de la cámara en el templo de Júpiter en el Campidoglio, Roma no dedicó otros lugares a la diosa. También es pobre su teología, que puede resumirse en la función de divinidad tutelar de las artes, de los oficios y de quienes los practican, celebrada en las *Quinquatrus*, el 19 de marzo. A pesar de esto y de su precoz helenización, Minerva completa y casi concluye eficazmente el proceso de organización del cosmos, uniendo la tríada arcaica con la tríada capitolina a través de su inserción en el ciclo festivo de Marte. Como titular de las artes, es decir, de la «cultura», proporciona más tarde al nuevo Júpiter romano que, tras la instauración de la república, había asumido las prerrogativas específicas de la soberanía, los instrumentos «culturales» que permitían confiar temporalmente el poder soberano (*imperium*) a los más altos magistrados romanos, que habían sustituido a los reyes.

Por debajo de estas divinidades y, sobre todo, por debajo de la tríada capitolina y de Jano y Vesta, había un total de doce dioses, cuya evidente posición subordinada se deduce del hecho de que estaban dedicados a su servicio los doce flámines menores (párr. 4). Estos dioses, cuyos nombres derivan de los de cada uno de los flámines, también contribuían a la organización del cosmos mediante las funciones que, respectivamente, encarnaban. En este panorama destaca la figura de Ceres, divi-

nidad del crecimiento y de la fertilidad agrícola, identificada con la griega Deméter desde la época arcaica, que con el tiempo se convertirá en la diosa tutelar de la plebe, del mismo modo que de la plebe procedía el flamen que se ocupaba de su culto.

Lares, penates y manes

Junto a estos dioses personales, la religión romana contaba con colectivos de seres extrahumanos, como los lares, los penates y los manes. Estos últimos, reconocidos ya como «dioses» desde el siglo v a.C. e invocados siempre y solamente en plural, constituían un colectivo de culto con el que se identificaba el espíritu de los difuntos, una especie de divinidad de la condición de muerte. En los últimos tiempos de la república, estas divinidades sufren un cambio y se convierten en una especie de doble del difunto, al que acaban sustituyendo.

También los lares eran invocados generalmente en plural, mientras que con el singular se designaba exclusivamente al *Lar familiaris*, el lar que debía tutelar a toda la *familia*, entendida como un conjunto de hombres libres y de siervos, y también como espacio físico definido territorialmente. El carácter territorial de los lares, que como *praestites* protegían el suelo de Roma, aparecía sobre todo en el campo, donde en calidad de *agri custodes*, protectores de los campos cultivados, recibían un sacrificio purificador por parte de cada propietario en los *compita*, las encrucijadas donde se instalaban pequeñas construcciones que marcaban los límites entre las distintas propiedades y marcaban también el límite frente a la «naturaleza salvaje». Los lares eran honrados en los *Compitalia*, una fiesta móvil (cf. p. 94, n. 2) que se celebraba generalmente a principios de enero y que no se fijó en el 4 de enero hasta época tardía; una → fiesta de renovación parecida a la Gran Fiesta o Año Nuevo. Otra fiesta también relacionada con los lares eran los *Larentalia*, que era la última del año y se celebraba el 23 de diciembre. En esta fecha el flamen de Quirino, en presencia de los pontífices, ofrecía un sacrificio a Acca Larencia en el Velabro, a los pies del Aventino. Acca Larencia[3] expresa ideal y conceptualmente la unidad territorial de Roma, frente a la segmentación y fragmentación que implícitamente representan los lares.

A diferencia de los lares, que nunca se mencionan como dioses, los penates y los manes son dioses, *Di Penates* (Cicerón, *La naturaleza de los dioses*, II, 68). Son los dioses soberanos del corazón de la casa, del centro teórico e ideológico de la existencia de los romanos, que se identificaba espacialmente con el hogar. Se encargaban de la tutela de los grupos familiares, más que del territorio que ocupaban, regido por los lares, y estaban incluidos en la herencia del *pater familias*; su posesión garantizaba la descendencia y el estatus social. En este sentido, los *penates publici*, o penates del pueblo romano, los antiguos dioses troyanos llevados por Eneas a Italia, cuya sede se hallaba en la parte más recóndita del templo de Vesta, el *penus Vestae*, garantizaban la legitimidad de la descendencia romana de Eneas. Su función legitimadora revela su carácter jurídico-social, y por ellos, además de por Júpiter, juraban los magistrados romanos en el momento de asumir su cargo, después de haber ofrecido un sacrificio a los penates de su propia familia y a los públicos.

3. Una Acca Larencia era la mujer de Fausto, que había recogido a Rómulo y Remo y que más tarde, tras haber adoptado a Rómulo a la muerte de uno de sus doce hijos, lo convirtió en arval, creando así los Hermanos Arvales; otra Acca Larencia era una prostituta que, tras contraer matrimonio con el campesino Tarucio, legó todos sus bienes al pueblo romano.

17. DI INDIGETES, DI NOVENSIDES

Cierta relación con los *indigitamenta* parece que tenían los *di indigetes*, los dioses «indigetes», si es que *indigetes* procede del verbo *indigeto*, que designaba la forma correcta de nombrar a los dioses en los *indigitamenta*. Para los romanos, los dioses indigetes eran los dioses nacionales, los *di patri indigetes* (Virgilio, *Geórgicas*, I, 498). Junto a los *di novensides* o *novensiles* y precedidos por éstos, los dioses indigetes aparecían en la fórmula tradicional de la *devotio* (Livio, VIII, 9), un acto ritual de consagración con el que el comandante romano, en el caso de que su ejército se hallara en graves dificultades durante una batalla, se ofrecía a sí mismo y a los enemigos a los dioses inferiores; si moría durante la batalla, quedaba absuelto de la promesa; si, por el contrario, sobrevivía, al estar consagrado a los dioses y por tanto excluido de la sociedad humana, no podía llevar a cabo ningún tipo de acto de culto. La presencia de los indigetes en la fórmula de la *devotio* tan sólo es un indicio de su carácter arcaico, pero no aporta nada que permita esclarecer ni su papel ni su función.

Los dioses novensides o novensiles eran, según Varrón (*La lengua latina*, V, 74), de origen sabino y representaban divinidades instaladas en Roma en una segunda época; de ahí su carácter de «dioses nuevos» frente a los indigetes, dioses indígenas. Sin embargo, nada impide pensar que los novensides fueran un grupo de «nueve» divinidades que se sentaban juntas, como los dioses etruscos sentados en asamblea.

Tanto los indigetes como los novensides pertenecían sin duda al sustrato arcaico de Roma y de los otros pueblos latinos. En Roma se rendía culto colectivo a los indigetes en los *Agonalia* del 11 de diciembre, y *Sol indiges* era celebrado con una fiesta el 9 de agosto.

Numen

Este sistema divino articulado era para los romanos también un conjunto de voluntades, sintetizado en la noción de *numen* que, al menos hasta la época de Cicerón, siempre es personal, es decir, es el *numen* de un divinidad perfectamente definida. Derivado del verbo *nuo*, hacer un gesto con la cabeza, se utiliza para designar la voluntad expresada por una divinidad o por una realidad institucional o social, de ahí que junto al *numen* de Júpiter o de Juno encontramos, por ejemplo, el del senado o del pueblo de Roma. En plural, *numina*, designa genérica y colectivamente a los dioses, pero siempre como expresión de voluntad; sólo a partir de la época de Augusto, y por obra de los poetas, *numen* se convierte en sinónimo de «dios» y de «divinidad», incluyendo y designando además progresivamente el poder oscuro de un dios o incluso del mundo divino o, en términos más genéricos, extrahumano.

Como expresión de la voluntad de una divinidad determinada, *numen* se incluía necesariamente en los *indigitamenta* (→ Di indigetes, di novensides), listas de los dioses invocados según sus funciones, generalmente subordinados a una divinidad mayor y que debían expresar la especialización de las esferas de competencia y de los *numina*, de las voluntades, sobre las que el dios ejercía su tutela.

3. Desmitificación e historización

A diferencia de la religión griega y de otros sistemas religiosos, Roma carecía de una mitología (→ Mito). La ciudad destinada a dominar el mundo no tenía pues cosmogonía, ni teogonía ni antropogonía. Tampoco tenía poetas que, como en Grecia, actuaran de «teólogos» o de polos de orientación cosmológica, ni adivinos ni profetas. El *vates*, término de origen celta (capítulo VI, 2), por lo menos hasta el siglo III a.C., tenía connotaciones negativas. Desde muy antiguo existía conciencia de esta ausencia de mitos, y Dionisio de Halicarnaso la atribuía a una decisión voluntaria de Rómulo, para que de los dioses «sólo se pensara y dijera lo mejor» (*Historia antigua romana*, II, 18). Cuando aparecen los relatos míticos dedicados a los dioses y a los héroes, son el resultado del proceso de helenización y se refieren a divinidades consideradas afines a las griegas. Hallamos, no obstante, en el patrimonio tradicional romano narraciones más o menos «fantásticas», pero sus protagonistas son personajes que la tradición romana considera históricos, como Rómulo y Numa, Mucio Escévola y Horacio Coclites; de ahí que estos relatos pasen a formar parte de la historia. También es posible que Roma «desmitificara» intencionadamente su propio patrimonio mítico, coincidiendo con la expansión del culto de Júpiter Óptimo Máximo, que supuso el eclipse de todo el pasado mítico. Sin embargo, también es cierto que en el siglo VII a.C. Roma realizó una brusca transición a la civilización urbana y, como carecía de artes plásticas y de poesía, no podía fijar sus propios mitos. Además, en la fase de su formación, Roma se hallaba inserta en un clima cultural dominado por la civilización griega y por la etrusca, que dejaron sentir su influencia en la nueva formación urbana.

En las historias de los primeros reyes se pueden reconocer rasgos y tipologías propios de los modelos mitológicos. En este sentido hay que entender la vinculación de Rómulo al mundo divino, como hijo de Marte y rey de Roma por voluntad de Júpiter; o bien la relación de Numa con el propio Júpiter. La aplicación del modelo de la ideología tripartita de los indoeuropeos a estos dos primeros reyes de Roma nos permitiría reconocer en ellos la expresión del doble aspecto de la soberanía, en sus manifestaciones jurídica y sacra. El rey Tulo Hostilio, por su parte, podría representar la 2.ª función, debido a su relación con el mundo de la guerra. El rey Anco Marzio podría encarnar parcialmente la 3.ª función por su relación con el comercio y por la exaltación de los valores económicos. Asimismo, el relato de Livio de la guerra entre romanos y sabinos puede compararse con tradiciones del patrimonio indoeuropeo (→ Aseir y vanos).

Pero aun admitiendo que los episodios de la Roma primitiva procedan de antiguos mitos pertenecientes al sustrato indoeuropeo, lo cierto es que Roma no se expresó ni se realizó a través de mitos, sino que se orientó hacia una actualidad histórica. A ello debió de contribuir la actividad analística de los pontífices, memoria viva de la ciudad, que entre los siglos IV y III a.C. ordenaron y definieron el patrimonio de Roma. La orientación que impusieron a la tradición fue recogida y continuada luego por los posteriores analistas y por los poetas, que la perpetuaron. De este modo, el pasado mítico, «desmitificado», se «historificaba» y pasaba al presente, mientras que la orientación ético-conductual que podía proceder del pasado confluía en el modelo ético del *mos maiorum*, la costumbre de los antepasados.

Si tuviéramos que interpretar ahora el proceso de historización del patrimonio

mítico en Roma en el sentido de la «teología tripartita» de Varrón,[4] que distinguía tres clases de teología, una mítica, que correspondía a los poetas, una física, de la que se ocupaban los filósofos, y una cívica o política, que determinaba el papel de los ciudadanos y de los sacerdotes en el estado, los dioses que había que venerar y las formas de culto más beneficiosas para el estado, deberíamos admitir inevitablemente que la elección romana se decantaba por la teología cívica.

4. La sobrevaloración del rito

A esta ausencia de mitología le corresponde, en cambio, una exaltación y sobrevaloración del → rito. No es casual que «mito» sea un término de origen griego y «rito» sea de origen latino. Etimológicamente relacionado con el védico *rta* (capítulo IV, 2), el término latino *ritus* significa *la actuación exacta y correcta según un modelo tradicional rigurosamente establecido*. La palabra se define en relación con sus contrarias, el adjetivo *in-ritus*, no fijado, inútil, sin eficacia, y el adverbio *in-rite*, inútilmente, sin eficacia, por lo que, en último término, el rito es la *acción eficaz*. En una cultura como la romana orientada hacia la historia y, por tanto, hacia la acción humana, el rito debía ocupar necesariamente una posición privilegiada y convertirse en una gramática simbólica, basada en signos y acciones, además de en objetos y espacios.

El sacerdocio. Esto explica que en Roma, aunque no existía una casta sacerdotal cerrada, se creara un sistema ritual controlado por un complejo y articulado cuerpo sacerdotal público, a cuyo frente se colocaba el colegio de los pontífices. De este colegio formaban parte también el rey sacral o rey sacrifículo (*rex sacrorum* o *rex sacrificulo*), los quince flámines y las seis → vestales.

Pero el colegio pontifical sólo proporcionaba las coordenadas de la acción ritual. Había unos cuerpos encargados de ejecutarla y otros que contribuían al mantenimiento del orden propio del rito, que solamente intervenían en determinados momentos de la vida religiosa, como los lupercios en los *Lupercalia* del 15 de febrero, o los salios, en marzo y en el *Armilustrium* del 19 de octubre, que danzaban llevando en procesión los sagrados escudos (*ancilia*) guardados en el templete de Marte. La congregación de los Hermanos Arvales, por su parte, celebraba en mayo ritos destinados a la protección de los campos cultivados, mientras que a la congregación de los Feciales le correspondía la tarea de proporcionar el fundamento sacro a los tratados de paz o a las declaraciones de guerra entre los romanos y otros pueblos.

Los pontífices

Los pontífices —en un principio cinco, que pasaron a ser nueve, quince y finalmente dieciséis con la expansión de Roma y el aumento de sus funciones— lo eran por cooptación y no por elección pública. Al frente del colegio estaba el *pontifex maximus*, cuyo cargo era vitalicio. Subordinado al *rex sacrorum* y al *flamen dialis* (= de Júpiter) desde el punto de vista de la jerarquía religiosa, era superior a ellos

4. En san Agustín, *La ciudad de Dios*, IV, 27; VI, 5.

18. VESTALES

Del mismo modo que Vesta ponía fin a la primera parte del año, las seis vestales, consagradas al culto de la diosa, cerraban el colegio pontifical. Tenían la obligación de mantener encendido el fuego sagrado, que no debía apagarse nunca, bajo pena de castigo, a no ser en períodos estrictamente previstos por el calendario para su renovación. Se les imponía la pena de muerte si perdían la virginidad, que era obligatoria durante los treinta años de servicio. Se entraba en el colegio de las vestales entre los seis y los diez años, por elección del *pontifex maximus*, tras un sorteo celebrado entre una veintena de púberes. El pontífice máximo «captaba» (*captio*) a la muchacha cogiéndola de la mano y quitándosela al padre, que tenía que ser un ciudadano romano desposado solemnemente por *confarreatio* (p. 101, n. 5). Además del mantenimiento y la custodia del fuego sagrado en el templo de Vesta, las vestales, presididas por la *Virgo Vestalis Maxima*, tenían entre otras muchas obligaciones el deber de preparar la *mola salsa*, una mezcla hecha a base de harina de farro y sal con la que se cubrían las víctimas (*immolare*) antes del sacrificio.

en el terreno de las prerrogativas jurídicas y jurisdiccionales. Era escoltado por los lictores, elegía al *rex sacrorum*, a los flámines y a las vestales.

Sin embargo, el cuerpo pontifical no era un cuerpo sacerdotal en sentido estricto; sus obligaciones se limitaban al sistema normativo, a la ley, y no incluían la ejecución material de los actos religiosos. Era de su incumbencia el mantenimiento de la tradición. La religiosa estaba condensada en los elencos de los dioses, en los libros de los sacerdotes (*libri sacerdotum*), en los libros pontificales (*pontificum libri*) y en los libros sagrados. La jurídico-normativa tenía que ser registrada en los *Commentarii* de los pontífices. La tradición histórica estaba contenida en los *Annali Massimi*, donde se registraban los acontecimientos ocurridos en Roma año por año. Además de los *Annali*, redactaban también los *Fasti*, donde aparecían anotados los magistrados elegidos anualmente, lo que les servía para llevar un control del tiempo que desembocaba en la redacción del calendario. En este sentido, los pontífices eran la memoria viva de Roma, y a sus registros se remitieron todos los historiadores posteriores. De todos modos, su ámbito de acción quedaba circunscrito a la esfera de lo *sagrado*, y como depositarios del saber tradicional tenían la obligación de proporcionar una minuciosa y detallada información sobre cualquier ámbito de la actuación religiosa, tanto en el sentido amplio del culto como en el más restringido del rito. Como controladores supremos de todas las acciones rituales, su esfera de competencias se cerraba en torno al *ius divinum*, el derecho divino. En términos más sencillos, de ellos se esperaba que definieran «qué era sagrado, qué era profano, qué era santo y qué era religioso» (Macrobio, I, *Saturnales*, III, 3, 1).

Rex sacrorum *y flámines*

Subordinados al *pontifex maximus* estaban el *rex sacrorum* y el *flamen dialis*, que pueden aparecer como un doble recíproco. El *rex sacrorum* es como un resto de la monarquía, cuya crisis se renovaba simbólica y ritualmente en el *regifugium* o huida del rey del 24 de febrero, a finales del año según el antiguo calendario. Su cargo

era vitalicio y estaba condicionado al hecho de que hubiera contraído matrimonio solemne por *confarreatio*.[5] Las obligaciones del *rex sacrorum* y de su mujer, que ostentaba el título de *regina*, eran exclusivamente religiosas. Si la *regina*, a comienzos de cada mes, ofrece un sacrificio a Juno, el *rex sacrorum* el mismo día hace un sacrificio a Jano y, en los *Agonalia* del 9 de enero, inaugura el año con el sacrificio de un carnero, con lo que aparece como el equivalente humano de Jano: dado que Jano es el dios de los orígenes en el plano cósmico, al rey corresponden los orígenes en el plano humano y, por lo tanto, los orígenes de la historia. El *flamen dialis*, según la tradición romana, es el producto de una renuncia voluntaria del rey a una parte de sus funciones. También era un cargo vitalicio, subordinado al hecho de que el elegido hubiera contraído solemne matrimonio por *confarreatio*. La investidura no podía ser rechazada y esta pasividad marca toda la vida del flamen, condicionada por un elevadísimo número de prohibiciones que configuran su función como un «no hacer». Encarna la personalidad divina del rey, que en el plano metahistórico es Júpiter, el único y auténtico rey de Roma tras la llegada de la república, y que en el plano histórico está despojado de sus funciones reales y políticas.

Junto con los flámines de Marte y de Quirino, el flamen de Júpiter reproducía la tríada precapitolina en el plano del culto y del rito. Los tres constituían los flámines mayores, a los que seguían como subalternos los doce flámines menores, consagrado cada uno de ellos explícitamente al culto de una divinidad.

Augurios

Orientada en un sentido histórico, Roma excluyó de su horizonte cualquier previsión de futuro, pero, en cambio, impulsó la necesidad de sondear la voluntad divina, y especialmente de Júpiter, que regía el presente «histórico» y ritual de la ciudad. A tal fin se creó un colegio de augures,[6] desvinculados de la autoridad del pontífice, que elaboraron una técnica adivinatoria específica (→ Adivinación), la disciplina augural, compartida con los otros pueblos itálicos. Puesto que la vida de Roma se basaba y dependía de la enunciación de la voluntad de Júpiter —el *fatum*, que era la «voz de Júpiter»—, la interpretación de ese enunciado resultaba imprescindible para la existencia misma de Roma. Sin embargo, no se trataba tanto de una predicción de futuro como de una autorización para actuar en el caso de una acción ya programada, o una denegación.

Los augurios, como las otras formas de adivinación de las que Roma se había apropiado, especialmente la *Etrusca disciplina*, cuyos depositarios eran los arúspices y que se basaba en la estispicina y en la hepatoscopia (→ Adivinación), se traducían en una «escritura» representada por los signos de los pájaros y por los signos con los que el augur delimitaba su campo visual dentro del que debía leer el vuelo de los pájaros;[7] una escritura que se planteaba como complemento de la historia recogida en la redacción de los *Annali* y los *Fasti* por parte de los pontífices.

5. *Confarreatio*, derivado de una torta de farro ofrecida por la esposa, era el nombre que se daba al matrimonio solemne, que no admitía divorcio, celebrado por el *pontifex maximus* en presencia de seis testimonios.

6. De *augeo*, aumentar.

7. El vuelo de los pájaros era el más visible de los signos susceptibles de ser interpretados, a través de los cuales el dios manifestaba su voluntad. Situados sobre tres colinas, el Campidoglio,

5. El calendario y el culto

La gran importancia de los ritos y el control sistemático de la tradición llevado a cabo por los pontífices desembocaban en una minuciosa elaboración del calendario, que también era competencia del colegio pontifical. Uno de los pontífices se encargaba de observar la luna y anunciaba la primera aparición del cuarto creciente al *rex sacrorum*, que reunía al pueblo y proclamaba el comienzo del mes,[8] indicando en qué fecha recaerían las nonas (*nonae*), en el primer cuarto de luna, y los idus (*idus*), en la luna llena. De este modo, el mes, basado evidentemente en el ciclo lunar, aparecía dividido en tres partes: las calendas, las nonas, llamadas así porque se producían nueve días antes de los idus, que concluían el ciclo. En Roma, como en otras partes, la falta de coincidencia total entre el ciclo lunar, con el que se medía el año solar a través de las lunaciones, y el ciclo solar obligaba a intercalar unos días para cubrir artificialmente el espacio temporal, de modo que, hasta la reforma de César,[9] el número de días del año dependió de la voluntad de los pontífices, con las consecuencias políticas que ello ocasionaba, puesto que incidía en la duración de las magistraturas.

Aunque solamente el calendario de Anzio, descubierto en 1915, es anterior a la reforma de César, la presencia constante de un número de fiestas, que aparecen inalteradas en los distintos calendarios y están confirmadas por el calendario de Anzio, revela la existencia de un núcleo originario que remite sin duda al calendario arcaico. Su institución se atribuía tradicionalmente a Numa, que habría anticipado el comienzo del año a enero y habría elevado a doce los diez meses del anterior calendario, que empezaba en marzo, mantenido como comienzo del año sacral con la renovación del fuego sagrado en el templo de Vesta en las calendas del mes, mientras que febrero[10] era el mes con el que concluía el año. De modo que el año aparecía distribuido en doce meses, dividido cada uno en tres partes —calendas, nonas e idus—, aunque también existía una partición en ciclos de ocho días (*nundinae*), marcados por las primeras ocho letras del alfabeto, la primera de las cuales señalaba el día de mercado. También se distribuía el año en días *fasti*, en los que se podía administrar justicia y se podían celebrar asambleas públicas, y *nefasti*, en los que estas actividades estaban prohibidas. Así que el calendario marcaba el ritmo de todas las actividades del año con gran meticulosidad y representaba el control que ejercía Roma sobre el tiempo, simbólicamente «clavado» mediante clavos fijados en la pared del templo de Júpiter Capitolino a partir del año 509 a.C.

el Quirinal y tal vez el Palatino, tras haber delimitado sacralmente con el *lituus*, un bastón curvado, una porción de espacio del cielo que lo cubría, el *templum*, los augures observaban e interpretaban el comportamiento y el vuelo de los pájaros para obtener el auspicio (*auspicium*, de *aves inspicere*, observar a los pájaros).

8. *Calendae* o *kalendae*, según la grafía antigua, procedente de *calare* o *kalare*, convocar a asamblea.

9. La reforma del calendario fue promulgada por César en el año 46 a.C., en calidad de *pontifex maximus*. Introdujo el año bisiesto, por sugerencia del matemático y astrólogo alejandrino Sosígenes. Desde entonces, cada cuatro años, entre el 23 y el 24 de febrero se añadió un día, llamado *bis sextus ante Kalendas Martias*, «el día sexto por segunda vez antes de las calendas de marzo». Esta reforma se mantuvo inalterada hasta 1583, cuando Gregorio XIII introdujo modificaciones.

10. De *februare*, purificar.

En cuanto elaboración cultural mediante la que Roma otorgaba sentido al tiempo y a su transcurso, el calendario se convertía también en un instrumento para canalizar y controlar las suspensiones periódicas del tiempo que representaban los días festivos (*feriae*) (→ Fiesta). Las fiestas se distribuían a lo largo de todo el año y esta minuciosa y detallada organización se reflejaba en el culto público (*sacra publica*), que según el derecho pontifical se celebraba a expensas del estado «entre el pueblo, es decir, en los montes, en los poblados, en las curias y en los pequeños santuarios» (Festo, voz *publica sacra*, p. 278 Lindsay). Las divinidades mayores eran objeto de culto en las cumbres de los montes, desde donde dominaban la ciudad. Paralelamente a los cultos públicos, se celebraban los cultos privados (*sacra privata*), realizados «por cada individuo, familia o estirpe», que representaban la dimensión «personal» de la religión, sintéticamente coherente y complementaria de la organización colectiva de los *sacra publica*. El estado no contribuía a los gastos de los *sacra privata*, sino que debían ser costeados por los ciudadanos privados.

La organización del tiempo y del espacio en sentido sacral, la distribución del culto sobre la base del calendario y del territorio, aunque también personal (*sacra privata*), son la expresión simbólica y sintética de Roma. La gramática y la sintaxis de los ritos y de los cultos, el panteón, el calendario y la misma topografía sagrada son un reflejo mimético de la ciudad y de su cultura, que se reproducía a través de su propio sistema religioso.

BIBLIOGRAFÍA

Obras generales

Altheim, F. (1951), *Römische Religiongeschichte*, 3 vols., Baden-Baden.
Bayet, J. (1957), *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, París (1969²).
Bianchi Bandinelli, R., y A. Giuliano (1973), *Etruschi e Italici prima del dominio di Roma*, Milán.
Camassa, G. (1992), *La religione romana antica*, en M. Vegetti, ed., *Introduzione alle culture antiche*, III: *L'esperienza religiosa antica*, Turín, pp. 172-195.
Cancik, H. (1994), *La religione romana*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 349-408.
Dumézil, G. (1974²), *La religion romaine archaïque*, París.
Fowler, W. W. (1925⁴), *The Roman Festivals*, Londres.
Grant, M. (1971), *Roman Myths*, Londres.
Koch, C. (1937), *Der römische Juppiter*, Frankfurt.
Latte, K. (1967²), *Römische Religionsgeschichte*, Munich.
Liebeschuetz, J. W. G. (1979), *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford.
Meslin, M. (1978), *L'homme romain*, París.
Norden, E. (1939), *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund-Leipzig.
Pfiffig, A. J. (1975), *Religio Etrusca*, Graz.
Sabbatucci, D. (1988), *La religione di Roma antica*, Milán.
Schilling, R. (1979), *Rites, cultes, dieux de Rome*, París.
Simon, E. (1990), *Die Götter der Römer*, Munich.
Torelli, M. (1984), *Lavinio e Roma. Riti iniziatici tra archeologia e storia*, Roma.
— (1986), *La religione*, en G. Pugliese Carratelli, *Rasenna*, Milán, pp. 159 y ss.

Turcan, R. (1988), *Religion Romaine (Iconography of Religions*, XVII/1), Leiden.
Wissowa, G. (1912[2]), *Religion und Kultus der Römer*, Munich.

ESTUDIOS

Bettini, M. (1986), *Antropologia e cultura romana*, Roma.
Bloch, R. (1963), *Les prodiges dans l'antiquité classique*, París.
— (1976), *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Ginebra.
Bouché-Leclerq, A. (1871), *Les Pontifes de l'ancienne Rome*, París.
Boyancé, P. (1972), *Études sur la religion romaine*, París-Roma.
Brelich, A. (1955), *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma.
Bretone, M. (1981), *Il diritto a Roma*, en M. Bretone y M. Talamanca, *Il diritto in Grecia e a Roma*, Roma-Bari.
Catalano, P. (1960), *Contributi allo studio del diritto augurale*, Turín.
Della Corte, F. (1969), *L'antico calendario dei Romani*, Génova.
Dúmezil, G. (1942), *Jupiter, Mars, Quirinus*, París.
— (1973), *Mythe et Épopée*, III: *Histoires romaines*, París.
Fraschetti, A. (1976-1977), «Annalistica, "mitologia" e studi storico-religiosi», *Dialoghi di Archeologia*, 9-10, pp. 602-630.
Gallini, C. (1970), *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Roma-Bari.
Giannelli, G. (1933), *Il sacerdozio delle Vestali romane*, Florencia.
Lugli, U. (1989), *La magia a Roma*, Génova.
— (1996), *Miti velati. La mitologia romana come problema storiografico*, Génova.
Montanari, E. (1988), *Identità culturale e conflitti religiosi nella Roma reppublicana*, Roma.
Peruzzi, E. (1970, 1973), *Origini di Roma*, 2 vols., Bolonia.
— (1978), *Aspetti culturali del Lazio primitivo*, Florencia.
Piccaluga, G. (1965), *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani*, Roma.
— (1974), *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma.
Rohde, G. (1936), *Die Kultansätzungen der römischen Pontifices*, Berlín.
Sabbatucci, D. (1951-1952), «Sacer», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 23, pp. 91-101.
— (1975), *Lo stato come conquista culturale*, Roma.
Scarpi, P. (1979-1980), «Picus: una mediazione per la storia», *Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca*, 5, pp. 138-163.
Scheid, J. (1988), *La spartizione sacrificale a Roma*, en C. Grottanelli y N. F. Parise, eds., *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari, pp. 267-292.
Sordi, M. (1992), *L'homo romanus: religione, diritto, sacro*, en J. Ries, ed., *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milán, pp. 285-307.
Wiseman, T. P. (1989), «Roman Legend and Oral Tradition», *The Journal of Roman Studies*, 79, pp. 129-137.

Capítulo VIII

LA ÉPOCA HELENÍSTICO-ROMANA

1. DATOS HISTÓRICOS

Por época helenístico-romana se entiende propiamente el período que comienza cuando Roma, a finales del siglo III a.C., entra en contacto con la civilización helenística, especialmente la alejandrina, adopta sus formas culturales y más tarde entra en competencia con ella. La aparición de Alejandro de Macedonia, que había creado un inmenso imperio supranacional partiendo del modelo persa, y con el que se acostumbra a identificar el comienzo del helenismo, ya había tenido consecuencias desestabilizadoras para los pueblos que habitaban en la cuenca del Mediterráneo. La política adoptada por Alejandro ante los pueblos conquistados consistió en presentarse como el continuador del anterior soberano y su legítimo sucesor. En Persia adoptó las costumbres locales, mostró su devoción a las divinidades persas, otorgó a la monarquía un carácter divino y estableció que a la persona del rey se le tributaran honores divinos. En el año 324 a.C. proclamó su propia divinidad y decretó que se le rindiera culto divino.[1] Poco antes de la campaña persa, en Egipto Alejandro fue declarado hijo de Amón (el Zeus Amón de la *interpretatio graeca*), el dios desconocido de la teología tebana (→ La herejía de Akhenatón y el conflicto soberano/clero). Este hecho constituiría la premisa del culto al rey y de la soberanía universal.

Tras la muerte de Alejandro, su imperio se vio sometido a fuertes tensiones, provocadas por las disputas entre los generales que aspiraban a sucederle. Si bien en una primera fase prevaleció un cierto equilibrio entre los impulsos disgregadores y la tendencia a mantener la unidad del imperio, posteriormente dominaron las fuerzas centrífugas, que dieron lugar a la creación de los tres reinos: el de Macedonia con los descendientes de Antígono, el de Siria con los seléucidas, y el de Egipto con los Tolomeos. Sin embargo, hasta la consolidación de Roma, fue Egipto el centro propulsor de la vida cultural de aquella época. Será finalmente Roma la que, tras haber derrotado a Cartago, recompondrá la unidad del imperio universal, ambicionado por Alejandro.

En este período, la historia griega se convierte progresivamente en la historia de

1. La autenticidad del edicto de Alejandro es discutida.

todos cuantos hablaban y pensaban en griego, independientemente de cuál fuera su origen. El griego se transforma en lengua vehicular hablada en todo el Mediterráneo, signo de distinción cultural del que se apropian los pueblos que entran en contacto con los griegos. En Egipto, por lo menos entre las clases cultas, el griego parece haber sustituido a la lengua local.

El mundo cerrado de las ciudades griegas, microcosmos organizados donde el hombre se sentía seguro y protegido, desaparece al instaurarse el imperio universal. Los nuevos horizontes abiertos por las conquistas de Alejandro aportan una visión cosmopolita del mundo, pero también producen una sensación de aislamiento y de extravío. El hombre ya no es el artífice de su propio destino, sino que está a merced de la *Tyche* (la Suerte), de la *Ananke* (la Necesidad) o del *Heimarmene* (el Destino). El alejamiento de los dioses tradicionales ya se había dejado sentir a finales del siglo IV a.C., y aumentó con la instauración de la monarquía divina, que privaba al hombre de cualquier posibilidad de control sobre el ejercicio del poder y al mismo tiempo lo despojaba de su propia identidad. La sensación de extravío inclina hacia formas de pensamiento que, bajo la apariencia de racionalismo, ocultan fuertes tendencias dogmáticas, mientras buscan soluciones que permitan al hombre librarse de los golpes de la fortuna o soportarlos. Al mismo tiempo, y paralelamente a la imposición de la universalidad del rey divino, las religiones tradicionales experimentan impulsos universalistas, mientras se reclama una mayor proximidad de los dioses que garantice a los hombres la «salvación». Un dios debe ser ante todo *sotér*, salvador, como Asclepio, el héroe hijo de Apolo, fulminado por Zeus porque había liberado a los hombres de la muerte con sus artes médicas y transformado luego en dios, que en la época clásica (capítulo IV, 4) era objeto de un culto iatromántico de *incubatio* (→ Adivinación). Ya durante el siglo IV a.C. el culto se había extendido ampliamente por todo el territorio griego, pero en el transcurso del período helenístico su expansión recibió un gran impulso que dio lugar a numerosos establecimientos, auténticos complejos hospitalarios, al tiempo que se iban configurando sus características propiamente sanativas. Aunque sin orientarse hacia una perspectiva escatológica, el culto de Asclepio iba más allá de la obtención de la simple salud física y tendía al establecimiento de una relación íntima, privada y personal con la divinidad.

Siguiendo la tendencia de estos impulsos, en el mundo helenístico-romano se difunden, además de los cultos iátricos, los cultos mistéricos, junto con la astrología y las prácticas mágicas, capaces de actuar sobre la realidad y controlarla.

El sincretismo tolemaico. En Egipto, Tolomeo y sus descendientes siguen una política de helenización de los pueblos sometidos a su dominio. La famosa traducción de la Biblia al griego, conocida como versión de los *Setenta* porque, según la tradición, fue confiada a setenta sabios, probablemente es fruto de este proceso de helenización, que, por un lado, permitía a los súbditos vivir según sus propias leyes y sus propias costumbres, pero, por el otro, exigía que estas tradiciones fueran accesibles solamente a quien hablaba griego. Es posible asimismo que la traducción de los *Setenta* naciera del deseo de los bibliotecarios de Alejandría de poseer también la Biblia además de otras obras orientales, o bien de la necesidad de que los hebreos de la diáspora alejandrina dispusieran de las Escrituras, que posiblemente muchos ya no podían leer en hebreo. En cualquier caso, la traducción de la Biblia formaba parte del proyecto de los Tolomeos, un proyecto que se intentó llevar a cabo de forma aún más sistemática entre los egipcios, cuyo uso del griego en las prácticas religiosas fue presentado como una concesión hecha a los griegos que abrazaban los cultos egipcios, mientras que se continuaba utilizando la lengua local en las ceremonias más secretas, en una aparente afirmación de la autonomía religiosa, aunque en realidad era una concesión que los Tolomeos tenían intención de suprimir.

El proceso de helenización se produce a través de un fenómeno convencionalmente denominado «sincretismo», tanto religioso como cultural. En el plano religioso y teológico, el sincretismo es en cierto sentido el heredero de las antiguas *teocracias* egipcias (capítulo III, 3), por las que varias figuras divinas eran asimiladas hasta dar origen a una nueva divinidad. En el Egipto tolemaico este proceso da lugar a un dios como Serapis, que reúne las características de divinidades griegas y egipcias como Hades, Zeus, Helios y Osiris, en una síntesis que aspira a reproducir en el plano divino el papel asumido por el soberano en la tierra. Desde la perspectiva de la práctica del culto, esto da como resultado una helenización de los propios cultos, que podríamos decir que se vuelven domésticos, como en el caso de los dioses egipcios, antropomorfizados y despojados de su zoomorfismo, la característica que más resistencia podía hallar entre los griegos; pero también los cultos griegos experimentan profundas transformaciones y se mezclan con los cultos extranjeros, adoptando perspectivas impensables para la religión tradicional. Desde un punto de vista cultural, el sincretismo se traduce en corrientes de pensamiento que van homologándose progresivamente entre sí en su aspiración común de superar la condición humana. No obstante, desde un punto de vista histórico el sincretismo es un amplio y pujante fenómeno de transculturización, que conduce a una integración de las diversas civilizaciones reunidas primero por Alejandro y después por Roma, del que nacen productos culturales completamente renovados y originales, fruto de una nueva plasmación e interpretación de las distintas tradiciones.

2. Los cultos orientales y Roma

En su progresiva expansión, Roma tuvo que enfrentarse muy pronto con el problema de las religiones extranjeras, la *externa superstitio*, frente a la que la ciudad siempre se mostró recelosa, La *interpretatio romana*, basada generalmente en rasgos superficiales (capítulo VI, 2), puesto que adaptaba a la cultura romana las divinidades extranjeras, moderaba el → etnocentrismo típico del pueblo romano. Sin embargo, estas divinidades no siempre se insertaban y se integraban en el tejido tradicional de la ciudad. El culto de la Gran Madre frigia Cibeles, aceptado en Roma por sugerencia de los Oráculos Sibilinos en el año 204 a.C., fue objeto de posteriores restricciones en el seno del estado, y a los ciudadanos les estaba prohibido ingresar en su sacerdocio; hasta bien avanzada la época imperial, en tiempos de Antonino Pío (138-161 d.C., precedido por Claudio, 41-54 d.C.), no se instauró un gran ciclo festivo para celebrar este culto. Con recelo y sarcasmo fue también acogido el culto de la *dea Syria*, Atargatis, relacionado con una revuelta de siervos del año 134 a.C., y el culto de Dioniso-Baco, que se creía implicado en un atentado contra la integridad del estado (→ Bacanales) del año 186 a.C., sufrió asimismo fuertes restricciones. Pero fueron sobre todo los cultos greco-egipcios los que tropezaron con la hostilidad de los gobernantes de Roma. El senado republicano, por ejemplo, mandó derribar varias veces los altares de estos dioses extranjeros, Augusto prohibió la celebración de los rituales de Isis en el *pomoerium*, y Tiberio hizo destruir el santuario

de la diosa y arrojar su estatua al Tíber. El estado romano probablemente temía que el secretismo de los ceremoniales de las divinidades extranjeras pudiera ocultar peligrosas reivindicaciones de las masas populares, cuya participación en dichas ceremonias era muy elevada. La misma postura se mantuvo frente a la astrología y la magia (capítulo XXII); la primera porque privaba al individuo de su responsabilidad personal y civil; la segunda porque se presentaba dotada de un poder que escapaba al control del estado y que, por lo tanto, era peligroso; pero además, porque la magia liberaba al hombre de su responsabilidad jurídica, puesto que la responsabilidad de la acción recaía en el propio hechizo o en el veneno. Por último, astrología y magia eran ambas «sabidurías extranjeras», de los caldeos la primera (capítulo II, 4) (→ Adivinación), de los magos persas (capítulo IV, 5) la segunda, y Roma veía en este poder poseído por el «otro» un posible principio de desestabilización del orden cósmico. Sin embargo, el avance hacia Roma de los cultos extranjeros fue imparable y el propio imperio se adaptó a ellos desde finales del siglo I d.C.

Los cultos mistéricos. Los cultos mistéricos son un fenómeno peculiar de esta época atormentada y angustiada, en la que los hombres vieron cómo desaparecían todas sus seguridades. Los antiguos → misterios de las ciudades griegas, que ya no son un culto público del estado, evolucionan en sentido universalista y desarrollan una perspectiva escatológica y soteriológica, algunas veces ya implícita en la forma tradicional del culto, orientándose hacia lo ultramundano. El rito iniciático, a través del cual se sancionaba la admisión en el culto y cuyas características esótericas exalta, se transforma en un tamiz que alienta las expectativas de los no iniciados, que ven en el secreto, no comunicable al mundo exterior, la posibilidad de un contacto directo con la divinidad, cuyas hazañas míticas se reviven en el rito, y la esperanza de conseguir la salvación. El secreto compartido de los iniciados se convierte así en un elemento discriminador entre quienes lo poseen y pueden aspirar a un destino ultramundano y quienes están excluidos de él.

La experiencia mistérica está perfectamente descrita en un fragmento de Plutarco:

> Al principio uno se siente extraviado, corriendo temeroso de una parte a otra a través de las tinieblas, sin alcanzar meta alguna; después, antes del final, se siente invadido por terrores de todo tipo, pavor, temblor, sudor y angustia. Finalmente, aparece una maravillosa luz y es acogido en lugares puros y en prados. En este espacio edénico surgen voces y danzas, solemnes cantos hieráticos y santas apariciones. Y es en este universo donde uno se vuelve completamente libre y perfecto, sin vínculos, avanzando con guirnaldas de flores sobre la frente, celebrando los sagrados ritos junto a los hombres santos y puros. En cambio, la masa de los hombres, que no ha sido iniciada ni purificada, se revuelve en el fango y en el polvo, chocando y pisoteándose, hacinada en un rebaño, atenazada por el miedo y obligada a sufrir los males de la muerte por falta de fe en los bienes del Más Allá (*fr.* 178 Sandbach).

En este panorama, el culto de Deméter y Coré en Eleusis (→ Los misterios) conserva sus características peculiares, pero al mismo tiempo amplía progresivamente su propia autonomía y acentúa su propio universalismo, implícito ya en el *Himno homérico a Deméter*, que prometía un destino privilegiado en el Más Allá «a todos los hombres que viven sobre la tierra» que hubieran asistido a los sagrados ritos. Fue tanta su importancia que personalidades de la Roma republicana, como Cicerón y algunos emperadores, fueron iniciados.

19. BACANALES

Las *Bacanales* constituyen un precedente significativo de la postura de Roma frente a los cultos extranjeros. El hecho corresponde a la época republicana, pero revela una forma de relacionarse con lo «otro», con lo «diferente», típico de la posterior cultura occidental, caracterizada por un notable → etnocentrismo. Al igual que otros cultos, también el de Dioniso, tal vez el más extendido durante el período helenístico, evoluciona claramente hacia lo mistérico y adopta una organización característica de la época helenística, la asociación religiosa esotérica, para cuyo acceso era indispensable un rito de admisión, la *iniciación*. Tolomeo IV era un ferviente seguidor; sin embargo, durante su reinado (221-203 a.C.) promulgó un edicto, conservado en un papiro, con el que pretendía reglamentar el culto del dios, unificar los rituales y la doctrina, fragmentados en las diversas asociaciones privadas, y, sobre todo, someterlo al control oficial del estado.

Lo que preocupaba en Roma era el aspecto oscuro del culto, con su posible tendencia disgregadora, y esta preocupación aparece claramente en la «cuestión» de las *Bacanales*, condenadas el año 186 a.C. por un senadoconsulto. Los gobernantes temían que la *prava religio* de Baco, que producía un afeminamiento en los hombres, diera lugar a un «segundo pueblo» en el seno de la ciudad y que de ello surgiera un impulso subversivo.

Los misterios de Samotracia tuvieron también un gran desarrollo, primero con los sucesores de Alejandro y después con Roma. Era inevitable que Roma tuviera un interés político en este culto, que estaba situado en una tierra fronteriza entre Oriente y Occidente. Los misterios de Samotracia, dedicados a divinidades como los cabirios o los grandes dioses, interpretados también como Dioscuros, ofrecían a través de la celebración de sus ritos una vía de salvación concreta a todos los que tenían que enfrentarse con los peligros del mar.

Los cultos orientales. Cuando los cultos de origen oriental penetraron en el mundo helenístico-romano fueron interpretados en sentido mistérico, se adaptaron y alcanzaron una difusión que superó a los misterios griegos. Generalmente, se caracterizan por un tema mítico y por un conjunto de ritos centrados en la muerte y renacimiento de una divinidad, como en el caso del fenicio Adonis o del egipcio Osiris, motivo que también está presente en el culto eleusino.

Los rituales en honor de Osiris (→ Osiris, Horus y el destino del faraón), que en el antiguo Egipto probablemente no tuvieron carácter iniciático, evolucionaron en la época helenística en sentido mistérico e iniciático, probablemente debido a la *interpretatio graeca* y al proceso de helenización. A esos rituales se añadió más tarde el culto de Isis, hermana-esposa de Osiris. La diosa egipcia ya había sido interpretada por los griegos como Deméter, y su búsqueda del marido desaparecido era fácilmente comparable a la de la diosa griega en busca de su hija Coré. A pesar de que este culto fue acogido con gran hostilidad por parte de Roma, dado el favor de que gozaba entre las masas populares tuvo una enorme difusión por toda la cuenca del Mediterráneo, probablemente favorecido en el período helenístico por la política de los Tolomeos. A la posibilidad que ofrecía la diosa egipcia de continuar la vida en el Más Allá se unieron otros aspectos, que enriquecieron su figura y la convirtieron en una divinidad cósmica que otorgaba todos los bienes, dulce y maternal, protectora

y salvadora. El culto se orientó en un sentido claramente enoteísta (→ Monoteísmo), e Isis se convirtió en *panthea*, divinidad única, con muchos nombres (*myriónyma*), venerada en todas partes, mientras que sus seguidores, asimilados a Osiris durante el rito iniciático, hallaban en el episodio del dios egipcio, revivido por Isis, una perspectiva de esperanza y de salvación que les liberase de la existencia.

También es de origen oriental el culto a Cibeles, la Gran Madre frigia introducida en Roma el año 204 a.C. Según la tradición, había sido una de las primeras divinidades orientales introducidas en Roma, que veía en ese culto una relación con el mito troyano de su propio origen. El mundo griego, en el que el culto se había difundido moderadamente a comienzos del siglo V a.C., nada dice sobre sus características. El silencio tal vez se debió a cierta censura referida, más que a la tradición mítica centrada en la muerte y renacimiento de Atis, el paredro de Cibeles, a la práctica de la autocastración habitual entre los sacerdotes de la diosa, los galos, y también entre los seguidores en los momentos más exaltados de las celebraciones. Esto explica la prohibición impuesta a los ciudadanos romanos de formar parte del cuerpo sacerdotal de este culto. A partir de la segunda mitad del siglo II d.C., se difunde en el imperio el taurobolio, el sacrificio cruento de un toro, realizado por ciudadanos particulares en honor del emperador y de su familia como acto de lealtad política, que constaba de un ritual en el que el adepto, situado en una fosa por donde se derramaba la sangre de la víctima, se sometía a una especie de «baño de sangre». Extraído de la fosa así impregnado y expuesto a la veneración de los adeptos, gozaba de un «renacimiento» que duraba veinte años y que lo homologaba a Atis.

De origen oriental es asimismo el culto del dios iranio Mithra, del que no se tienen noticias importantes en el mundo griego y helenístico-romano hasta el siglo I d.C., cuando irrumpe de forma imprevista con manifestaciones, si no mistéricas, por lo menos iniciáticas. En el imperio se asoció con Sol y fue venerado como Sol Mithra. Su culto se extendió sobre todo entre las legiones romanas, sin alcanzar una dimensión propiamente pública.[2] Su carácter esótérico procede del hecho de estar limitado exclusivamente a los hombres, organizados en una especie de confraternidad, y de celebrarse en el interior de «grutas» o lugares subterráneos. Incluso cuando el mítreo adquiere características de templo, sigue conservando artificialmente el aspecto de una gruta natural, gracias a la presencia de piedras esparcidas en torno al nicho donde se colocaba la estatua del dios. A pesar de que conservó rasgos esotéricos que remiten a las «comunidades humanas de culto» del antiguo Irán (capítulo IV, 1), este culto se orientó hacia un sentido mistérico, característico de la época helenístico-romana. La iniciación preveía una jerarquía de siete grados, protegido cada uno por un astro: el cuervo por Mercurio, el esposo por Venus, el soldado por Marte, el león por Júpiter, el persa por la Luna, el heliodromo o correo del Sol por el Sol, el padre por Saturno. Este último debía de ser el jefe de la confraternidad, ante el que se presentaban los neófitos para prepararse para ser consagrados.

La astrología. De origen oriental era también la astrología, la ciencia de los caldeos (capítulo II, 4), que, a través de la observación de las posiciones y conjunciones astrales en el momento del nacimiento, pretendía prever el destino de los hom-

2. Convertido en el culto más importante del imperio en tiempos del emperador Juliano, el culto de Mithra se utilizó a finales de la época imperial como último baluarte del paganismo frente a la expansión del cristianismo.

20. CORRIENTES FILOSÓFICO-RELIGIOSAS

La época helenística está dominada por cuatro corrientes filosóficas que realizan una crítica rigurosa de la religión tradicional: los epicúreos, que elaboran una teoría materialista del universo y adoptan una clara postura antirreligiosa, sin negar por ello a los dioses; los escépticos, que rechazan toda divinidad del mundo y niegan la Providencia, en contra de los estoicos; los cínicos, pragmáticos y contrarios a cualquier tipo de especulación, para quienes el ideal de sabiduría coincidía con una vida acorde con la naturaleza, en oposición a las costumbres y a la tradición, hasta el punto de rechazar las ceremonias y negar a los dioses; pero la auténtica filosofía de la época helenística es el estoicismo, que adoptó el platonismo para renovarse y para elaborar una doctrina que indicara al hombre cómo alcanzar el «bien». El estoicismo proponía una concepción monística y materialista de la divinidad, que tenía en el Logos, la Razón, el principio concreto, de naturaleza ígnea, ordenador del universo. No negaba los dioses del politeísmo, sino que los reducía a démones que contribuían a realizar el determinismo universal. A fin de llegar a un compromiso entre su teología monista y la religión tradicional, los estoicos aprovecharon la interpretación alegórica de los dioses y se alinearon con las tendencias enoteístas (→ Monoteísmo) de la época, asignando a Zeus el papel de divinidad principal con muchas denominaciones, señor bueno y sabio del universo.

En los dos primeros siglos de la era cristiana se produce una recuperación del platonismo, que desembocará en el siglo III d.C. en el neoplatonismo de Plotino y de sus discípulos. Esa doctrina, limitada siempre a un círculo intelectual y marcada por un notable esoterismo que impidió su difusión, contribuyó de forma decisiva a la transformación de los principios ideológicos y religiosos sobre los que se había basado el mundo antiguo que, no obstante, halló precisamente en esta doctrina, a pesar de su monismo básico, un baluarte contra el cristianismo y sus sectas. Según Plotino, que afirmaba la bondad del cosmos, el hombre sabio podía, gracias a la ascesis, obtener la felicidad a través de la unión con el Uno, pero sus discípulos no renunciaron a las prácticas mágicas y teúrgicas para conseguirla.

«Endiosarse», entrar en el dios pero también convertirse en dios, era, en cambio, el objetivo del hermetismo, un movimiento igualmente esotérico que invitaba al hombre, fruto de un pecado original del Hombre arquetípico (*Anthropos*; capítulo XIV, 2), a librarse del cuerpo y atravesar las esferas celestes para conseguir la salvación de este mundo. Aunque se remitía a la antigua tradición egipcia, el hermetismo presentaba influencias estoicas, neoplatónicas y gnósticas. Considerado al principio con admiración por algunos cristianos, más tarde fue objeto de una dura condena por parte de Agustín. Era inevitable el conflicto con el cristianismo, ya muy extendido, porque el hermetismo, además de las posibilidades que ofrecía al hombre de alcanzar la divinidad, proponía, junto con un conjunto doctrinal teológico, cosmológico y antropológico, «instrumentos» de naturaleza mágico-teúrgica para ejercer un control sobre los dioses, no negados, sino subordinados a una divinidad suprema, el Nous, el Intelecto, del que procedía el Logos ordenador del mundo. No obstante, el hermetismo no tuvo probablemente la fuerza suficiente, tal vez por su propio carácter esotérico, para transformarse en un sistema religioso; ni siquiera la salvación, que coincidía con el «endiosamiento», aunque se podía conseguir en vida, estaba al alcance de todo el mundo.

bres. Basada en el principio de que el hombre como microcosmos reproducía el macrocosmos, participaba en él y sufría sus influencias por efecto de una simpatía universal, constituía una de las muchas formas de → adivinación. Aunque perseguida por Roma porque privaba al individuo de su responsabilidad civil, la astrología gozó de una gran expansión durante la época helenístico-romana, penetrando en los diversos estratos sociales. Actuaba conjuntamente con las formas de la religión tradicional, ofreciendo respuestas que satisficieran las necesidades de una sociedad en crisis y sustituyendo progresivamente a los antiguos oráculos. La astrología se presentaba como una ciencia capaz de calcular y trazar las órbitas de los astros, que eran los que regían el mundo. El carácter mecánico del movimiento de los astros implicaba una rigidez del destino, al que era imposible sustraerse y, para conocerlo, bastaba con trazar el horóscopo de un individuo. Y del mismo modo que se podía determinar el destino de un hombre, también era posible conocer el destino de los pueblos, de las naciones y de los estados, porque cada uno tenía su propio destino predeterminado por los astros y por la mecánica celeste. Y precisamente este carácter mecánico es el que hace que la astrología se vaya distanciando progresivamente de la esfera religiosa y permite a Claudio Tolomeo, en el siglo II d.C., incluirla en los cánones de una ciencia, para evitar que fuera acusada de charlatanería y de mercado de ilusiones.[3]

3. Los «reyes divinos» después de Alejandro y el culto al emperador en Roma

Otro elemento característico de esta época es la divinización de los soberanos. Sin embargo, la primera generación de sucesores de Alejandro, que había proclamado su propia divinidad mediante un edicto, no gozó de una auténtica divinización en el transcurso de su vida. Sólo ocasionalmente algunas comunidades les tributaron honores divinos, pero aun siendo algo esporádico demuestra que el sistema religioso tradicional griego, basado en la irreductible distancia entre hombres y dioses (capítulo V, 2 y 4), comenzaba a declinar. A pesar de que estaba vinculado al culto heroico tradicional y en continuidad con él, con la segunda generación de los diádocos el proceso de divinización del soberano se institucionaliza, en un claro intento de legitimar el poder real sin romper por ello con la tradición.

En Egipto, más que en cualquier otro lugar, se produce una progresiva tendencia a rendir culto al rey, en forma de culto dinástico, que se convierte en institucional y estable con Tolomeo IV Filopátor y que con Tolomeo V Epífanes parece remitirse explícitamente a la costumbre egipcia de reconocer la divinidad del soberano. Bajo la dinastía de los Tolomeos el culto se rinde al rey muerto y la divinización del soberano se presenta como un compromiso entre la interpretación griega, que no admitía la posibilidad de que un hombre se convirtiera en dios y a lo sumo le concedía una especie de carácter heroico después de la muerte, y el sistema religioso egipcio, que contemplaba al faraón como a un dios (→ Osiris, Horus y el destino del faraón).

3. De la astrología tradicional caldea procede la visión cosmológica geocéntrica, que organiza el universo en siete esferas celestes, aceptada por el Occidente cristiano durante más de un milenio, a pesar de que la astrología como ciencia matemática había llevado, en el siglo IV a.C. al pitagórico Filolao y en el siglo III a.C. a Aristarco de Samos, a elaborar una especie de teoría heliocéntrica.

Tampoco la Roma republicana admitía en un hombre la posibilidad de un destino divino, que estaba reservado exclusivamente a su fundador, Rómulo, tras su muerte (capítulo VII, 2). Pero la Roma imperial ya no era la Roma republicana. La ciudad del Lacio dominaba entonces toda la cuenca del Mediterráneo y tenía necesidad de legitimar su poder ante sus propios súbditos. El primer signo había sido la asimilación de Antonio a Dioniso-Osiris y de Cleopatra a Afrodita-Isis, a la que siguió la apoteosis de César después de su muerte. Son tan sólo los primeros pasos de un proceso que llevará al príncipe de Roma a convertirse en *divus*, divino, destinatario de un culto, y a Roma a convertirse en la *dea Roma*, también con culto propio. Todo esto aparece mezclado con la idea de *aeternitas*, la eternidad del imperio y de la propia Roma, que se había ido afirmando en la época de Augusto. Pero lo que se afirmaba en Roma, más que el principio dinástico, era la sacralidad y la eternidad del poder de la ciudad.

El proceso de divinización de los monarcas fue posiblemente una respuesta al modelo sapiencial del *théios anér*, el hombre divino, sabio, cuyo prototipo era Pitágoras, aunque tal vez sufrió también la influencia de ese modelo. En cualquier caso, debió de ser determinante la tradición egipcia, que revestía de sacralidad el poder y lo legitimaba. Sin embargo, la sacralidad y la eternidad del poder no eran una respuesta a la crisis de valores y de creencias en que se hallaba sumida la sociedad de la época. El poder concreto de los amos de Roma creaba una distancia que no garantizaba la existencia en el mundo y abría el camino a huidas hacia el esoterismo de los cultos mistéricos y de los cultos orientales, hacia el ocultismo y la magia (capítulo XXII), o bien hacia formas de pensamiento filosófico-religioso, que en cierto modo prometían una especie de salvación del presente.

BIBLIOGRAFÍA

Obras generales

Bieler, L. (1967), *ϑΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des «Göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum*, Darmstad.

Cumont, F. (1929⁴), *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París.

Dodds, E. R. (1958), *The Greeks and the Irrational*, Boston.

— (1965), *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge.

Dunand, F., y P. Lévêque (1975), *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, Leiden.

Festugière, A. J. (1972), *Études de religion grecque et hellénistique*, París.

Giannantoni, G., y M. Vegetti, eds. (1985), *La scienza ellenistica*, Nápoles.

Lewy, H. (1978), *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire* (El Cairo, 1956), nueva edición de M. Tardieu, París.

Magris, A. (1985), *L'idea di destino nel pensiero antico*, II, Verona.

Nilsson, M. P. (1961²), *Geschichte der griechischen Religion*, II, Munich.

Préaux, C. (1978), *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient (323-14 av. J.Chr.)*, 2 vols., París.

Reitzenstein, R. (1904), *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig (Darmstad, 1966).

Sfameni Gasparro, G. (1994), *Le religioni del mondo ellenistico*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 409-452.

Steward, Z. (1977), *La religione*, en *Storia e civiltà del Greci*, IV/8: *La società ellenistica*, Milán, pp. 503-616.
Turcan, R. (1990), *Les cultes orientaux dans l'empire romain*, París.

ESTUDIOS

Bianchi, U., ed. (1979), *Mysteria Mithrae*, Roma-Leiden.
Bianchi, U., y M. J. Vermaseren, eds. (1982), *La soteriologia del culti orientali nell' Impero Romano*, Leiden.
Boll, F., C. Bezold y W. Gundel (1966[5]), *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Stuttgart.
Cerfaux, L., y J. Tondriau (1957), *Le culte de souverains dans la civilisation gréco-romaine*, París.
Del Corno, D. (1992) (1985), *Mantica, magia astrologia*, en M. Vegetti, ed., *Introduzione alle culture antiche*, II: *Il sapere degli antichi*, Turín, pp. 279-294.
Edelstein, E. J., y L. Edelstein (1945), *Asclepius. A Collection and Interpretation of Testimonies*, 2 vols., Baltimore.
Festugière, A. J. (1949[3], 1950[2], 1953, 1954[2]), *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols., París.
— (1967), *Hermétisme et mystique païenne*, París.
Filoramo, G. (1979), *Le religioni di salvezza nel mondo antico*, II: *L'ermetismo filosofico*, Turín.
Gundel, W. (1922), *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit*, Bonn-Leipzig (Hildesheim-Nueva York, 1981).
Lane Fox, R. (1986), *Pagans and Christians*, Londres.
Lugli, U. (1989), *La magia a Roma*, Génova.
Martin, J. P. (1982), *Providentia deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial*, Roma.
Nilsson, M. P. (1957), *The Dionisyac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund.
Nock, A. D. (1961), *Conversion*, Oxford.
Pettazzoni, R. (1924), *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bolonia.
Pompeo Faracovi, O. (1996), *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'occidente*, Venecia.
Ries, J. (1992), *I culti isiaci e il loro simbolismo sacrale nella vita religiosa dell'Egitto ellenistico e romano*, en J. Ries, ed., *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milán, pp. 151-166.
Sfameni Gasparro, G. (1979), *Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cibele e Attis*, Palermo.
Turcan, R. (1992), *Culto imperiale e sacralizzazione del potere nell'impero romano*, en J. Ries, ed., *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milán, pp. 309-337.
Vermeule, C. (1987), *The Cult Images of Imperial Rome*, Roma.

Capítulo IX

LAS GRANDES RELIGIONES DE AMÉRICA PRECOLOMBINA

1. DATOS HISTÓRICOS

Las religiones politeístas de América precolombina son propias de las civilizaciones asentadas en los valles centrales de México, en la península del Yucatán y en el altiplano del Perú entre los siglos V y XVI. Esas civilizaciones presentan una base cultural constituida por poblaciones sedentarias de economía agrícola estructuradas en comunidades organizadas socialmente, que pueden remontarse incluso al II milenio a.C. No eran universos cerrados, sino que fueron frecuentes los intercambios culturales, gracias a los cuales las pirámides escalonadas o las estatuillas femeninas, que parecen responder al tipo iconológico de la «diosa madre» (capítulo I, 5), pasaron de México a Perú.

La analogía que presentan muchos elementos con las religiones desarrolladas en el Mediterráneo centro-oriental entre finales del IV y el II milenio a.C. (capítulos II-III), no puede, sin embargo, justificar la hipótesis de que hubiera existido cierta expansión cultural desde el Mediterráneo hasta el continente americano, pero sí permite calificar de «antiguas» las religiones precolombinas, puesto que responden a las tipologías reconocidas para el mundo antiguo y al mismo tiempo son anteriores a la difusión en el Nuevo Mundo del cristianismo, que fue el responsable de su desaparición.

Asimismo, se han hallado analogías culturales entre el área del Pacífico de América del Sur (Ecuador, Perú) y las civilizaciones de la Polinesia y del Extremo Oriente (Japón). Pero también en este caso es problemático hablar de un hipotético expansionismo; resulta más prudente pensar que ante situaciones análogas se produjeron análogas respuestas culturales.

En el mundo precolombino, la especialización de tareas y de funciones también dio lugar a una división y estratificación de la sociedad, que adoptó una forma jerárquica de tipo piramidal, con una autoridad central en el vértice (capítulos II, 2; III, 2), junto a la que se desarrolló una jerarquía sacerdotal. Al mismo tiempo se produjo una proyección del sistema social en un panteón divino. Estas religiones se han clasificado entre las politeístas y se consideran divinidades las figuras que las integran,

aunque muchas conserven los rasgos del antepasado mítico, como Viracocha o el propio Inti, o del héroe cultural (→ Seres sobrehumanos), como Tezcatlipoca y sobre todo Quetzalcóatl. En cualquier caso, estos seres representan funciones y aparecen unidos por vínculos de parentesco, tienen carácter personal y generalmente son antropomorfos, siguiendo el esquema típico del → politeísmo. El modelo politeísta se fue afirmando entre mediados del I milenio d.C. y mediados del II, paralelamente al desarrollo de los grandes estados monárquicos. En este período de tiempo surgieron las ciudades templo de los mayas, que recuerdan las construcciones mesopotámicas (capítulo II, 2), pero también los ejércitos de los incas y de los aztecas. Esto dio lugar al auge de una clase de guerreros, sobre la que se apoyaban la monarquía y el clero, y a la que estaba subordinada la clase productiva de los agricultores y de los artesanos.[1]

La reconstrucción de las religiones precolombinas está basada en materiales de naturaleza diversa. Las primeras informaciones proceden de los relatos de los misioneros que acompañaron a los conquistadores, que por supuesto no carecían de prejuicios cristianocéntricos (→ Etnocentrismo); estos relatos se completaron más tarde con manuscritos indígenas ilustrados, inscripciones y hallazgos arqueológicos.[2]

2. México: los aztecas

En los valles del centro de México, adonde los aztecas o méxica llegaron en torno al siglo XIII, se habían sucedido numerosos pueblos, y la investigación arqueológica y paleontológica ha permitido remontarse hasta el paleolítico. Ya desde el IV milenio a.C. en el valle de Tehuacán se cultivó el maíz, y en los siglos siguientes se fue difundiendo la agricultura.

En el transcurso del I milenio a.C., mientras en el Yucatán los mayas alcanzaban su máximo esplendor, aparecieron en México algunas grandes culturas, como la de los zapotecos, de El Tajín en el actual Veracruz, y Teotihuacán en el altiplano central, la primera civilización propiamente urbana de América del Sur. Teotihuacán, que floreció entre el 400 y el 700 d.C., se presenta como centro de irradiación cultural en torno al cual giraba una serie de ciudades-estado. Esta civilización, a la que se deben las pirámides del Sol y de la Luna y la Avenida de los Muertos, había elaborado un panteón ya orgánico, funcional y personal, en el que aparecían figuras divinas como Quetzalcoátl, la serpiente emplumada, que será la figura central en las posteriores civilizaciones tolteca y azteca. A lo largo del siglo IX se afirmó la civilización tolteca, que hablaba un dialecto de la rama del náhuatl, como los aztecas que les sucedieron, y que hacia mediados del siglo fundó su propia capital, Tula. Durante un siglo aproximadamente, los toltecas convivieron pacíficamente con los habitantes de la región, aceptando probablemente la hegemonía de los sacerdotes de Teotihuacán; pero nuevas oleadas migratorias toltecas impusieron una visión religiosa opuesta a las perspectivas pacíficas de Teotihuacán e introdujeron la idea de una guerra cósmica, una religión astral, el culto de la Estrella de la Mañana, el sacrificio humano y el canibalismo, y una organización social de tipo militar. Quetzalcóatl, expulsado por Tezcatlipoca, dios tolteca de la Osa Mayor, reapareció como dios del planeta Venus. En la segunda mitad del siglo XII, la capital tolteca también sucumbió al ataque de algunos pueblos bárbaros. A partir de este momento, se suceden las oleadas migratorias, que culminan con la llegada de los aztecas, también de lengua náhuatl.

1. No puede evitarse la analogía con la ideología tripartita de los indoeuropeos (capítulo IV, 3), que, al tener que excluir por prudencia las formas de difusión directa, aparece aún más como una fórmula de interpretación.
2. El orden cronológico exigiría anteponer la civilización inca, a la que seguiría la maya, para concluir con la religión azteca, que sin duda es la más reciente. Pero, de hecho, hasta aquí hemos seguido un orden geográfico que preferimos mantener.

Según su tradición, los aztecas procedían de la tierra de Aztlán, al noroeste de México, y de ahí proviene su nombre. En las crónicas locales se les conocía como *azteca chichimeca*, los «bárbaros de Aztlán», afines por tanto a los chichimecas, tribu guerrera nómada, dedicados a la caza y a la recolección, que para la imaginación autóctona eran simplemente los «bárbaros». La superposición de los aztecas a los toltecas, que no se produjo antes del siglo XIV, inmediatamente después de la fundación de Tenochtitlan (Ciudad de México), no aportó grandes innovaciones al sustrato cultural, que seguía siendo básicamente tolteca, caracterizado por una dualidad cosmológica de base, que tenía su representación mítica en la lucha entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. Su justificación cosmológica se fundamentaba en Ometeotl, el señor de la dualidad, Ser supremo celestial transformado posteriormente en *deus otiosus*, escindido en dos divinidades, Ometecuhtli, precisamente el «Señor de la dualidad», y Omeciuatl, la «Señora de la dualidad». Nazahualcoyotl, rey de Texcoco, a mediados del siglo XV intentó encauzar hacia el monismo esta dualidad mediante la elaboración de una figura divina desprovista de representación icónica, invisible e impalpable, llamada «Aquel por cuya mediación vivimos» y «Aquel que se ha creado por sí mismo».[3]

El control del tiempo y el sacrificio. Todos los pueblos del área mesoamericana parecen obsesionados por el tiempo y su transcurso (→ Calendario mesoamericano); de ahí que se elaborase un complejo sistema para medirlo y controlarlo, que era competencia del clero. Obsesionados por el paso del tiempo, para evitar el fin del mundo al completarse el ciclo de cincuenta y dos años y revitalizar el universo, con ocasión de la ceremonia *xiuhmolpilli*, «atadura de los años», cuando se encendía el Fuego Nuevo, los aztecas sacrificaban a un prisionero. Gracias a ese control, el tiempo se representaba cíclicamente, medido por un sistema de fiestas que se extendía a lo largo de un año de dieciocho meses, uno de los cuales, *Panquetzalitzli*, se caracterizaba por solemnes hecatombes humanas.

Precedido, según la cosmología azteca,[4] por otros cuatro universos, los Cuatro Soles, que se habían extinguido,[5] también este mundo, el quinto Sol *—naui-ollin*,

3. Es imposible saber en qué habría desembocado esta revolución teológica, puesto que apenas un siglo más tarde los ejércitos españoles de Hernán Cortés destruyeron el imperio azteca.
4. En realidad, mesoamericana, heredada de los aztecas; es un mito que presenta numerosas variantes.
5. El primero, *naui-ocelotl* (*naui*: cuatro), Cuatro Jaguares, porque los jaguares habían devorado a los hombres; el segundo, *naui-eecatl*, Cuatro Vientos, por intervención de Quetzalcóatl que había hecho transformar a todos los hombres en monos; el tercero, *naui-quiauitl*, Cuatro Lluvias, cuando Tlaloc, dios de la lluvia y del rayo, lo había sumergido con una lluvia de fuego; el cuarto, *naui-atl*, Cuatro Aguas, que acabó con un diluvio que duró cincuenta y dos años, que es el ciclo de renovación del mundo.

Cuatro Terremotos—, estaba destinado a extinguirse, aniquilado por un espantoso terremoto. Situado en el centro del universo y origen de la existencia del mundo, el Sol perdía una parte de sí mismo en cada criatura y, para que continuara existiendo y no se extinguiera, el hombre debía proporcionarle el alimento mediante el sacrificio y la ofrenda del corazón de la víctima, que era una porción de la luz solar. Al sacrificio primordial y perpetuo del Sol, que desmembrado y dividido entre los hombres garantizaba su existencia por un período de cincuenta y dos años, correspondía el sacrificio de los hombres, con el fin de reconstruir la unidad originaria del Sol, que cada vez que salía perdía con la luz una parte de sí mismo. Frente a la alternativa entre la masacre humana y el final del Sol, el estado autoritario azteca optó por la matanza. Esta práctica sacrificial, muy extendida entre las poblaciones de Centroamérica, fue un instrumento en manos de los soberanos para controlar y tener subyugados a los súbditos, aunque las víctimas eran preferentemente prisioneros de guerra, que morían tras haber sostenido con sus vencedores ante toda la ciudad un combate ritual gladiatorio. Entonces se les extraía el corazón, que «alimentaba al sol», se descuartizaban y desmembraban los cuerpos y las partes se distribuían y consumían ritualmente, mientras que la piel se entregaba a algunos hombres, que se cubrían con ella y simulaban combates.

Mitología, «panteón» y sacerdocio. La mitología, el panteón y el sacerdocio aztecas también proceden probablemente de la civilización tolteca y del mundo divino de los pueblos conquistados, que era asimilado. En algunos relatos aparece registrado el itinerario de las tribus aztecas desde la tierra de Aztlán hasta México, guiados por Huitzilopochtli, que indicó al gran sacerdote el lugar donde debía levantarse Tenochtitlan. En esta tradición, con la que los aztecas representaron su evolución de pueblo nómada a sedentario, con una organización urbana, también aparece la transformación de Huitzilopochtli, Ser supremo celestial (→ Seres sobrehumanos), en divinidad de un panteón, pero también de «hombre», jefe de la tribu o chamán (→ Muerte, antepasado, chamán), en dios. El encuentro con los agricultores sedentarios del valle de México situó a Huitzilopochtli junto a Tlaloc, divinidad local de la lluvia y de la fertilidad, vinculada a la tierra.[6] Como dios solar y guerrero, Huitzilopochtli era el destinatario del sacrificio de los prisioneros capturados por los aztecas en el transcurso de la «guerra florida», como ellos la denominaban, y que al final del imperio se convirtió en el único objetivo de la acción bélica. A Tlaloc se le ofrecían en sacrificio muchachos, que eran degollados o ahogados y cuyas lágrimas eran presagio de lluvias abundantes.

Junto a Huitzilopochtli, Señor del cielo diurno, se encuentra otra divinidad uránica, Tezcatlipoca, la Osa Mayor, Señor del cielo nocturno, que tenía prácticamente la misma importancia. Protector de los jóvenes guerreros y divinidad tutelar de su entrenamiento, en la especulación teológica este dios desempeñaba un papel decisivo, puesto que en el mito cosmogónico de los Cuatro Soles (cf. p. 117) había expulsado de Tula al pacífico Quetzalcóatl. Pero en el mito cosmogónico de los Cuatro Soles Quetzalcóatl es el que procede a la creación de los elementos constitutivos del mundo y a la elaboración del calendario junto con Huitzilopochtli, su hermano. Si bien este episodio legitima la adopción del dios azteca Huitzilopochtli en el panteón tolteco y es un signo de la reelaboración al que estuvo sometido por los nuevos dominadores, en la visión teológico-cosmológica domina el enfrentamiento entre Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, divinidades de los guerreros y de los sacerdotes, respectivamente, pero también de la luz diurna y nocturna, tras el que tal vez se oculta un conflicto entre las dos clases sociales, los guerreros y los sacerdotes. Quetzalcóatl sigue siendo en cualquier caso la figura más compleja del panteón. Identificado con la Estrella de la Mañana, que al mismo tiempo es también la Estrella de la Tarde,[7] este dios, que pertenece a todo el patrimonio mesoamericano, conservaba los rasgos del héroe cultural (→ Seres sobrehumanos), el que otorga la civilización, inventor de la escritura, del calendario y de las artes, el que había introducido el maíz y las cere-

6. Su nombre deriva de *tlalli*, «tierra».

21. CALENDARIO MESOAMERICANO

El calendario mesoamericano, común a todos los pueblos de Centroamérica, es el resultado de la consolidación de diversas tradiciones. Basado en la observación del cielo y en el cálculo de los movimientos astrales, el calendario se desarrolla paralelamente a la escritura y al sistema de notación matemática, por medio de la cual se podían determinar las fases y los eclipses de luna, el solsticio, la revolución del planeta Venus, la duración del año, etc. Perfeccionado por los mayas, el calendario mesoamericano se basaba fundamentalmente en dos ciclos temporales de diferente duración, calculados sobre la base de un sistema vigesimal. Uno de esos ciclos, *haab* para los mayas, *xiuhuitl* para los aztecas, de 365 días, dividía el año solar en dieciocho meses de veinte días, a los que se añadían cinco días intercalados, que no tenían nombre y se consideraban nefastos (capítulo VII, 5). Paralelamente a este calendario solar, por el que se regían las actividades laborales, se elaboró un calendario adivinatorio (*tzolkin* entre los mayas) de 260 días, obtenido mediante la combinación de veinte nombres y trece números, independiente de los ritmos naturales y sin ninguna relación con el ciclo agrícola, pero también cíclico. El transcurso paralelo de ambos ciclos hacía que al cabo de cincuenta y dos años del calendario solar y de setenta y tres del adivinatorio coincidieran nuevamente la misma cifra y el mismo nombre. Este período de tiempo era el ciclo del mundo y al final de cada ciclo se encendía el Fuego Nuevo, durante la ceremonia llamada *xiuhmolpilli*, «atadura de los años».

La elaboración del calendario adivinatorio, que solamente los sacerdotes especializados podían interpretar, derivaba de la necesidad de «conocer» el destino rigurosamente predeterminado que regía el mundo y a todos los individuos, y que se podía leer en los astros. Todos los momentos de la vida de un hombre requerían la intervención de estos especialistas de la → adivinación. En cualquier caso, el año no es la unidad de medición del tiempo, sino que las unidades son más bien los ciclos, de cincuenta y dos años, de veinte años y múltiplos de veinte años, determinados por la repetición de la coincidencia de número y símbolo. Se trata evidentemente de una construcción artificial, como artificial es también el «cómputo largo», elaborado para evitar la superposición de las fechas, que se repetirán cada cincuenta y dos años. Este tercer tipo de cálculo, que permitía llevar un registro continuo de los años, fijaba el comienzo del cómputo del tiempo en un año cero, que coincidía con el 3113 a.C., de modo que puede vislumbrarse una especie de fundación mítica del tiempo. Entre los aztecas, el sistema del calendario se relacionaba con la distribución del espacio, puesto que los años sólo podían comenzar coincidiendo con cuatro símbolos, que designaban también los cuatro puntos cardinales.

7. Es el planeta Venus.

monias rituales y que, finalmente, se había sacrificado sobre el brasero ardiente para convertirse en la Estrella de la Mañana. Organizado de forma genealógico-emanativa —puesto que los dioses descenderían de Ometeotl, Señor de la dualidad, andrógino, o bien de una pareja de Seres supremos (→ Seres sobrehumanos), Tonacatecutli y Tonacacihuatl, de la que Quetzalcóatl y Ometeotl son, respectivamente, el tercero y cuarto hijo—, este panteón se articula en figuras personales y funcionales, que separan y rigen los distintos sectores de la existencia, según un sistema de oposiciones binarias del tipo húmedo/seco, caliente/frío, alto/bajo (cielo/tierra), vida/no vida, masculino/femenino, etc. En la medida en que dan sentido al mundo y se convierten en sus formas, los dioses definen también sus coordenadas espaciales, en una distribución del espacio que interfiere en el → calendario mesoamericano. El Norte es el país de las tinieblas, dominado por el Señor de los Infiernos Mictlantecuhtli; el Sur es la tierra árida; el Este es la tierra de la abundancia, bajo la tutela de Tlaloc; el Oeste es la sede de las divinidades femeninas, presididas por Tamoanchán. El centro de estos ejes está ocupado por el fuego, regido por Xiuhtecuhtli, antiguo dios mesoamericano representado por la figura de un anciano.

Esta impresionante organización era consecuencia del esfuerzo teológico de los sacerdotes que actuaban bajo la tutela de Quetzalcóatl. En la cúspide de la jerarquía sacerdotal estaban el rey y su contrapartida femenina, *cihuacoatl* (serpiente mujer), representación concreta del principio divino dual encarnado por Ometeotl, pero también por Quetzalcóatl y Tezcatlipoca y por Huitzilopochtli y Tlaloc. Seguían los sacerdotes de Huitzilopochtli y de Tlaloc, a los que se atribuía el título de Quetzalcóatl; el *Mexicatl Teohuatzin*, que ejercía un control general; y toda una serie de figuras a quienes correspondían el cuidado de los templos, el culto de las otras divinidades, la adivinación, el cálculo del calendario y el mantenimiento de la tradición histórica y mítica. A ellos correspondía también la educación de los jóvenes aristócratas. Los aztecas, una vez en la vida, confesaban sus pecados al sacerdote, que establecía la fecha más propicia y la penitencia. La pena expiatoria consistía en ayunos y en ofertas de la propia sangre, que se obtenía pinchando las partes del cuerpo que habían pecado.

3. Sur de México y Yucatán: los mayas

Entre las civilizaciones que se desarrollaron en América central la cultura maya es sin duda la que alcanzó un mayor grado de refinamiento, además de haber sido estudiada con mayor atención. Todavía resulta difícil precisar si era la continuación de la anterior cultura olmeca, por la que en cualquier caso fue influida, o si se trata de un producto autónomo surgido de una base cultural mesoamericana común. Distribuida entre el sureste de México, Belice y Guatemala, exportada a Honduras y El Salvador y posteriormente concentrada en el Yucatán, la civilización maya alcanzó su momento de máximo esplendor entre los siglos III y IX d.C., cuando de repente y sin razón aparente se abandonaron los principales centros de culto. Sin embargo, la religión maya no desapareció, sino que se transformó y empobreció, a causa también de las migraciones toltecas, y nos ha dejado restos que se han conservado hasta nuestros días en las actuales poblaciones autóctonas. Los mayas elaboraron una escritura jeroglífica compleja y alcanzaron gran perfección en el cálculo aritmético, introduciendo la noción del cero, aplicando y perfeccionando el cálculo vigesimal

y desarrollando el saber astronómico. Estos conocimientos científicos fueron el fruto de las observaciones astronómicas de los sacerdotes, que probablemente utilizaban las altas torres erigidas en los grandes centros de culto, auténticas ciudades-templo (capítulo II, 2) donde se levantaban pirámides escalonadas coronadas por el templo, edificios compactos levantados sobre pedestales y espacios para jugar a la pelota. En torno a estas ciudades-templo se agrupaban los poblados. La sociedad aparece dividida en agricultores, por una parte, y aristocracia y sacerdotes, por la otra. Cuando, después del siglo IX, Yucatán fue invadido por tribus guerreras de lengua náhuatl, se produjo un cambio en las clases dominantes, cuyo resultado fue la supremacía de una aristocracia guerrera, tal vez de origen tolteca, procedente de los valles mexicanos.

El panteón y el culto. La reconstrucción de la religión maya es bastante problemática. Algunas informaciones proceden de los conquistadores españoles, que al entrar en contacto con los mayas apenas hallaron unos pocos vestigios de su espléndido pasado. Tres códices en jeroglífico, los únicos que sobrevivieron a la destrucción provocada por el celo del franciscano español Diego de Landa, el *Popol Vuh*, texto de la época colonial de carácter mitológico escrito con caracteres latinos en el dialecto de los maya quiché, y los libros de *Chilam Balam*, de carácter profético, de los yucathecas, presentan una realidad religiosa inseparable de la cultura mesoamericana. A estas pocas y problemáticas informaciones se unen los hallazgos arqueológicos y las inscripciones en jeroglífico. En cualquier caso, aparece un panteón orgánico, funcional y estructurado, con divinidades de aspecto preferentemente antropozoomórfico, equivalentes a los modelos mesoamericanos, con numerosas figuras que presiden las profesiones, las artes y las actividades artesanales y agrícolas. Una dualidad de fondo parece dominar este mundo divino, repartido en divinidades benéficas y protectoras, que favorecen la vida de los hombres y el crecimiento del maíz, como Chac, dios de la lluvia «de larga nariz», y divinidades malvadas y hostiles, que traen la guerra y las malas cosechas. La síntesis de esta dualidad es Itzam Na, figura de Ser supremo (→ Seres sobrehumanos), inventor de la escritura, nacido de un reptil de dos cabezas que también es su símbolo, tiene como atributos el sol y la luna, y aparece representado entre dos jaguares. Probablemente, Itzam Na fue precedido por un dios creador, Hunab Ku, que se resolvió en un *deus otiosus*. Su contrapartida femenina, de características terrestres, es Ix Chebel Yax, protectora de las mujeres, especialmente de las parturientas. Aunque el sol y la luna eran atributos de Itzam Na, constituían una pareja astral, representada por el dios Kin, inventor de la música, y por la diosa Ix Chel, protectora de los nacimientos y de la medicina. También entre los mayas los dioses contribuían a la definición y comprensión del mundo a través de sus coordenadas espaciales y temporales (→ Calendario mesoamericano). Para cumplir con esta tarea, algunas divinidades se cuadriplicaban, originando lo que podríamos considerar colectividades míticas y también fraccionamientos de las competencias y de su esencia. De modo que había cuatro Bacab, que sostenían el plano de la tierra, y cuatro Chac, dioses de la lluvia de larga nariz que regaban el mundo, de los que procedían los cuatro puntos cardinales. El universo celeste estaba concebido asimismo como un espacio físico articulado en trece niveles presididos por trece divinidades que, junto con Venus, constituían el centro de atención de la clase sacerdotal. A los trece niveles celestes correspondían nueve niveles inferiores, y las divinidades que presidían unos y otros, en estrecha

relación con el calendario litúrgico, podían fundirse en una especie de teocracia (cf. capítulo III, 3), subsumidas en las figuras de Oxlahuntiku y Bolontiku.

Para los agricultores era importante el dios del maíz, representado como un joven que llevaba sobre la cabeza precisamente una espiga de maíz, y al que quizá se le sacrificaba un joven. Dios de la muerte, oculto en las profundidades de la tierra, era Ah Puch, representado como un cadáver en descomposición, que iba acompañado por el perro, el búho y el dios de la guerra.

Con la llegada de los toltecas, las divinidades mayas se mezclaron con los dioses propios de este pueblo guerrero, especialmente Kukulcán en el Yucatán y Gucumatz en Guatemala, teónimos que equivalían a Quetzalcóatl, dios políade de Tula. La aparición de estas divinidades tras la llegada de los toltecas acentuó la práctica del sacrificio humano, introducida según la tradición mítica precisamente por Kukulcán, que también presenta los rasgos del héroe cultural (→ Seres sobrehumanos).

Las ceremonias de culto, repartidas según el ciclo festivo previsto por el calendario, estaban bajo la jurisdicción del cuerpo sacerdotal; más tarde, con la dominación tolteca, esta prerrogativa fue repartida entre sacerdotes y órdenes militares. El acto central de las prácticas de culto era el sacrificio humano, realizado para aumentar la fertilidad de la tierra. En este caso las víctimas eran ahogadas en los lagos o en cisternas. En otras ocasiones se practicaba el sacrificio humano en la forma típica mesoamericana, extrayendo el corazón de la víctima a fin de revitalizar el universo, aunque nunca se llegaron a reproducir las matanzas del último período azteca. También tenía carácter ritual el juego de la pelota, para el que se disponían espacios específicos en el interior de la ciudad-templo, y que concluía con la decapitación de los perdedores.

La ofrenda a los dioses, que exigía ayuno y abstinencia sexual y que incluía, además de maíz, miel, tabaco, animales, etc., la sangre de los participantes recogida en recipientes, constituía un circuito de intercambio entre el mundo divino y el humano, medido cíclicamente por el sistema del calendario, en una especie de gran empatía universal de la que el hombre formaba parte y era también motor, puesto que tenía la obligación de restituir a los dioses la «fuerza vital» recibida de ellos, para que el universo no se extinguiera.

El sacerdocio. En la inmensa tela de araña cronológica que gobernaba la existencia con un determinismo casi absoluto, donde cada fracción de tiempo tenía una divinidad que lo presidía, los sacerdotes eran los encargados de distinguir con extraordinaria precisión la divinidad o potencia cósmica que en un momento dado dominaba sobre las demás. Para ello utilizaban textos sagrados, con caracteres pictográficos, en los que estaban registradas las secuencias rituales del año de 260 días y los cálculos astronómicos. El obsesivo cálculo de los ciclos (→ Calendario mesoamericano), determinado por la angustia y el temor de que no se renovasen, en cuanto modo de dar sentido a la existencia en el mundo, equivalía a conceder un valor sagrado al tiempo mismo; de ahí que su control estuviera en manos del clero, que administraba los ritmos de la acción del culto.

Los miembros de la clase sacerdotal, que estaba organizada de forma estrictamente jerárquica, procedían de las mismas familias que proporcionaban los soberanos. El cuerpo sacerdotal se distinguía del resto de la población por las vestiduras y por otros signos distintivos. Todas las prácticas de culto estaban sometidas a la jurisdicción de los sumos sacerdotes, de los que dependían los otros sacerdotes jerárquicamente subordinados a ellos. Los sacrificios, especialmente los sacrificios humanos, eran competencia de los «sacerdotes del Sol»; en cambio, los chilanes, una especie de chamanes (→ Muerte, antepasado, chamán), por medio del *trance* actuaban a modo de profetas, además de encargarse de la confesión de quienes habían cometido alguna falta según los códigos de comportamiento.

4. REGIÓN ANDINA

Las civilizaciones preincaicas. Ya en el II milenio a.C. aparece en los Andes una forma de civilización «superior» de tipo protourbano (cf. capítulo I, 1-2). Las poblaciones asentadas entre el altiplano, los valles y la costa poseen una agricultura avanzada, basada en un complejo sistema de cultivo en terrazas y de irrigación. El complicado sistema de intercambios desarrollado entre los valles andinos, la costa y la cuenca amazónica, que se extendió hasta México creando una densa red de comunicaciones, suponía la circulación de bienes y de mano de obra, y probablemente dio origen a un poder centralizado que, a través de varias fases u «horizontes», se transmitió hasta los incas.

La reconstrucción de la religión de las civilizaciones preincaicas sólo es posible a través de los hallazgos arqueológicos, ya que no elaboraron una escritura ni un sistema de datación comparable al del área mesoamericana. Las posibles tradiciones orales, que sin duda existieron, no han llegado hasta nosotros. Las que conocemos, transmitidas por las crónicas y los relatos de los conquistadores españoles o por compilaciones más tardías, obra a veces de cronistas de origen inca, se limitan al período incaico y están condicionadas por los prejuicios cristianocéntricos (→ Etnocentrismo). En cualquier caso, los hallazgos arqueológicos muestran que cada fase tuvo sus propias características.

El primer período u «horizonte», entre el siglo XV y el V a.C., en el que floreció la civilización de Chavín, cuyo nombre proviene del lugar más importante que probablemente era un centro oracular, coincide con la introducción del cultivo del maíz aproximadamente hacia el año 1000 a.C. Van adquiriendo forma entonces los elementos característicos de las culturas andinas, se desarrolla una refinada fabricación de vasijas y surgen impresionantes edificios de culto construidos en piedra. En esta fase se consolida un tema iconográfico interpretado como Dios Felino, de largos colmillos y con apéndices de cabeza de serpiente, representado a veces en posición erecta y con rasgos antropozoomórficos, que tal vez hay que interpretar como un Ser supremo o incluso como la herencia de un Señor de los Animales (→ Seres sobrehumanos). En la segunda fase, comprendida entre los siglos IV a.C. y VI d.C., con las culturas mochica y nazca se difunde el tejido y el trabajo de los metales, se extiende el uso de ladrillos de tierra (adobe) y se perfeccionan los sistemas de irrigación gracias a la realización de enormes acueductos.[8] Algunos aspectos de la vida religiosa de los mochica están reproducidos en las vasijas ceremoniales, donde aparecen escenas rituales, y en los numerosos ajuares funerarios encontrados en las ricas tumbas, que vienen a confirmar la práctica de sacrificios animales y humanos. Un ser extrahumano de rasgos felinos parece ser la continuación del Dios Felino de Chavín.

La tercera fase, que floreció entre los siglos VI y IX d.C., se conoce como civi-

8. El de Ascope, que estaba suspendido a unos 15 m de altura, se conservó hasta 1925.

lización de Tiahuanaco, por el nombre del centro más importante situado en las proximidades del lago Titicaca, y de ella conservamos numerosos restos arquitectónicos, probablemente procedentes de un formidable centro de culto, entre los que se encuentran una pirámide escalonada de base triangular y dos recintos con grandes estatuas monolíticas en su interior. A este período pertenece la famosa Puerta del Sol, cuya función sigue siendo oscura, pero que podría ser un elemento arquitectónico de un edificio inacabado. Sobre el arquitrabe aparece representado frontalmente un ser «divino» con la cabeza coronada de rayos que terminan en cabezas de serpiente y a cuyos lados se deslizan figuras aladas de perfil.

Entre los siglos XI y XV d.C. se afianza la civilización de Chimú, un auténtico reino, cuya capital era Chanchán, habitada por casi cuarenta mil personas. Esta cultura, que creó una organización política centralizada propiamente dicha, una arquitectura sagrada monumental, un poder real de características probablemente divinas, que atribuía a la luna mayores poderes que al sol, a finales del siglo XV fue destruida e incorporada por la expansión de los incas.

Todas estas culturas, que precedieron a la expansión inca en la región andina, parecen caracterizadas por algunos elementos religiosos comunes, por el interés por la producción agrícola, que debían de presidir numerosas figuras extrahumanas, y por el sistema hídrico. Veneraban a un Ser supremo celeste, con características de héroe cultural (→ Seres sobrehumanos), llamado por los incas Viracocha, y también el Sol y la Luna; como Templos del Sol y de la Luna (*Huaca* del sol, *Huaca* de la luna) se han interpretado por tanto las dos pirámides de los mochica. Es casi seguro que se veneraba a un ser femenino del tipo Tierra madre (capítulo I, 5) y parece constante la presencia del Dios Felino, a pesar de que desaparece entre los siglos IV y III a.C. Tenían una función sagrada y eran destinatarios de culto los *huaca*, término que en la lengua quechua hablada por los incas significa «santuario», pero que se refería tanto a lugares como a objetos o productos del hombre, en los que se reconocía una potencia cuyos favores se pretendía obtener mediante las prácticas de culto. Los *huaca* más importantes para los agricultores eran las grandes piedras anicónicas erigidas en medio de los campos cultivados como «guardianes de los campos», pero *huaca* eran también las momias de los soberanos incas. Se practicaba el sacrificio de animales y de seres humanos, que debía realizarse por decapitación, como testimonia la recurrencia obsesiva de las «cabezas trofeo» (capítulo VI, 2). La momificación de los cadáveres y los ricos ajuares funerarios dan fe de la existencia de un culto a los muertos.

Los ciclos solares y la religión de estado: los incas. El reino inca, conquistado por los españoles capitaneados por Francisco Pizarro en 1532, era pues la última de las civilizaciones que se habían ido sucediendo en la región andina. «Inca» era primitivamente un título que correspondía por derecho al monarca, concedido también a los miembros de su familia y extendido a las estirpes emparentadas con ella. El término debía de tener una función dinástica, precisamente como determinante de una estirpe. Los orígenes de los incas, que hablaban la lengua quechua,[9] son oscuros y los conocemos solamente a través de tradiciones en parte legendarias y en parte míticas. A partir de un área relativamente limitada, en el siglo XIII comenzaron su

9. Con este vocablo los misioneros designaron la *runasimi*, la «lengua de los hombres», que utilizaban las poblaciones de los profundos valles andinos.

expansión, que culminó a lo largo del siglo XV con la creación de un imperio que se extendió más allá de los límites del Perú.

Según la tradición recogida en la época de la conquista, los incas dividían la historia del mundo en cinco períodos. Cada período, de mil años de duración, correspondía a un Sol y actuaba de «contenedor» dinástico, en el que se agrupaban los monarcas que habían precedido a los reyes del presente, el quinto Sol, y, sobre todo, la dinastía inca. En esta organización (cf. párr. 2), el primer Sol es el de los hombres de Viracocha, *Vari-Viracocha-runa*, que concluyó con un cambio del orden entre guerras y epidemias; el segundo es el de los hombres sagrados, *Vari-runa*, acabado cuando el Sol se cansó de proporcionar a los hombres su luz; el tercer Sol, el de los salvajes, *Purún-runa*, acabó con un diluvio; el cuarto, *Auca-runa*, el Sol de los guerreros, terminó paradójicamente con la adopción por parte de los hombres de costumbres afeminadas y laxas, y con la práctica de la homosexualidad. En el quinto Sol el fundador de la dinastía inca, Manco Cápac, hijo del Sol, tras haber llegado al valle de Cuzco y haber construido una cabaña en el lugar donde se levantaría el templo del Sol, regenera a los hombres y les enseña las formas de la vida social; transformado finalmente en estatua, se convierte en objeto de culto.

Manco Cápac es sin duda el antepasado mítico, con la apariencia del héroe cultural (→ Seres sobrehumanos), del que descienden el linaje y el principio de sucesión dinástica de los soberanos incas. Solamente el hijo del Sol libera a los hombres de su condición ferina, y el Sol, Inti, es el fundador celeste de la dinastía. Desde esta perspectiva (capítulo III, 2), la realeza celeste se convertía en el fundamento de la realeza terrenal de los señores de Cuzco, y el Sol era elevado a la categoría de divinidad principal del imperio, de modo que su culto adquiría también un carácter dinástico y debía ser introducido en todas las provincias conquistadas. En esta «religión de estado» el soberano, encarnación terrenal del Sol y representación de los dioses ante los hombres, estaba acompañado por su esposa, que representaba la contrapartida femenina de los Inti, Mamaquilla, la Luna. La esposa, denominada *coya*, desde la época de Topa Inca, hijo de Pachacuti,[10] tenía que ser la hermana del rey. Síntesis visible y reconocible del sistema religioso inca era el templo del Sol, en Cuzco, el *Coricancha*, «recinto de oro», adornado con láminas de oro, donde se hallaban las estatuas de oro de los soberanos.[11] El panteón estaba estructurado de forma jerárquica, paralelamente a la jerarquía estatal. Por debajo del Sol y de la Luna estaba también Illapa, el dios del trueno, que con su honda cogía la lluvia del río celeste, la Vía Láctea; Pachamama, la Tierra madre, con destacados rasgos infernales, y su contrapartida masculina, Pachacamac, a veces superpuesto a Viracocha, venerado sobre todo a lo largo de la costa central del Perú y cuyo culto era de tipo oracular (→ Adivinación). Había además otras figuras que eran objeto de culto local.

Aunque se trataba de una obra de ordenación teológica motivada por preocupaciones dinásticas, el panteón inca era en cualquier caso el resultado de una sedimentación cultural muy prolongada, a la que los sacerdotes habían dado forma y orden. También era el reflejo de la labor de homogeneización a la que los conquistadores incas, a fin de consolidar el estado, habían sometido a los pueblos conquistados, obligados, en primer lugar, a aceptar el culto del Sol como religión de estado y, en segundo lugar, a someterse a los *mitimaes*, los traslados de pueblos de una

10. Pachacuti fue el verdadero artífice del imperio.
11. Gracias a esta característica debió de ser el origen de la leyenda de El Dorado.

región a otra, y, por último, a aceptar el solemne traslado de sus *huaca*, especie de antepasados míticos (→ Muerte, antepasado, chamán), a Cuzco, al *Coricancha*, que era propiamente una Casa de los dioses. Este enorme conjunto de templos respondía al deseo de Pachacuti de honrar a Viracocha, que de este modo sustituía a Inti en la cima del panteón. Operación política y teológica un tanto oscura, porque además Viracocha era el nombre del padre de Pachacuti, tal vez pueda justificarse en el intento de unificación política emprendido por los incas. De este modo, la unificación se legitimaba gracias a un ser «ordenador» panperuano, que, junto con su hijo Taguapica, dotado de los rasgos típicos del *trickster* (→ Seres sobrehumanos), ya que cada una de sus intervenciones iba en contra de las de su padre, había procedido a la ordenación del mundo, y gracias al que en Tiahuanaco habrían aparecido el sol, la luna y las estrellas y habrían surgido los distintos pueblos de la tierra. Relativamente distante de las poblaciones rurales, preocupadas sobre todo por asegurarse la protección de las divinidades que presidían la fertilidad de la tierra, ser creador y héroe cultural a la vez, que, junto con el océano, se había alejado por el mar desapareciendo en Occidente, Viracocha garantizaba con su lejanía el valor metafísico del poder del soberano. Pero al mismo tiempo también el rey, descendiente de Inti, hijo de Viracocha, aparecía ante sus súbditos subordinado a la divinidad panperuana.

Organización del espacio, sacerdocio y culto. Cuzco, la capital del reino inca, estaba dividida en cuatro sectores que se proyectaban en la organización del estado, repartido a su vez en cuatro cuadrantes. El estado se configuraba así como proyección cosmológica de la capital, que asumía la función de centro del mundo. De ahí que la perspectiva teológica, cuya finalidad era legitimar el poder estatal, hallara un paralelismo en el diseño cosmológico, que justificaba la organización del estado. De la definición de los espacios nacía el principio que determinaba el sistema estatal y social. Los cuatro cuadrantes del imperio y los cuatro distritos de Cuzco, subdivididos a su vez en complejos subsistemas numerales de tipo binario, ternario y decimal, eran los ejes cósmicos sobre los que se apoyaba el orden del mundo. Esta organización del espacio, que tenía su fundamento cosmológico en los cuatro períodos anteriores a la era inca, también era consecuencia de la necesidad de controlar los recursos de agua y los sistemas de irrigación, sin los que la economía andina no podría sostenerse.

El mundo así configurado temporal y espacialmente estaba controlado por el soberano, descendiente de Inti, llamado *sapa inca*, inca supremo, a través de sus funcionarios y de sus sacerdotes. En este complejo sistema jerárquico los sacerdotes tenían un papel decisivo,[12] aunque dependían del soberano, puesto que tanto el sumo sacerdote, *villac-omo*, como los sacerdotes de los templos más importantes pertenecían a la familia real. Cada provincia, cada ciudad y cada pueblo disponían de personal propio que se dedicaba al culto de las principales divinidades. Entre las obligaciones de los numerosos sacerdotes se incluían la celebración regular del culto, la → adivinación, a través también de la estispicina, la plegaria, el sacrificio y la confesión de posibles trasgresiones a los códigos de comportamiento civiles y rituales (*hocha*). Algunos sacerdotes, en los que pueden reconocerse los rasgos típicos del

12. Su número era elevadísimo: solamente en el templo del Sol actuaban a título vario más de cuatro mil adeptos, y más de un tercio de los recursos del imperio estaba destinado a sostener la organización religiosa.

chamanismo (→ Muerte, antepasado, chamán), también se encargaban de la curación de las enfermedades, practicada generalmente mediante la succión del objeto que se consideraba el causante de la patología.

Los conquistadores españoles mostraron gran curiosidad por una institución sacerdotal femenina, propia de los incas, denominada *accla cuna*, las «mujeres elegidas». Elegidas entre las doncellas más hermosas de la nobleza provincial, estas mujeres eran recluidas en algunos centros de la capital, llamados *accla huasi*, «casa de las mujeres elegidas», donde aprendían a hilar, a tejer y a preparar la *chicha*, una cerveza a base de maíz fermentado, utilizada en las libaciones y consumida en las fiestas. Al término de este período de aprendizaje, algunas mujeres eran conducidas a la capital y elegidas por el soberano como sus concubinas o entregadas a los dignatarios de la corte. Otras, que recibían el título de *mama cona*, «madres», las Vírgenes del Sol de los españoles, se convertían en sacerdotisas y consagraban la vida al servicio de los dioses. Otras, finalmente, eran destinadas al sacrificio. Aunque probablemente sin la frecuencia ni las dimensiones que alcanzó en México central, también entre los incas se practicaba el sacrificio humano, sobre todo de jóvenes vírgenes, con ocasión de la investidura de un nuevo *sapa inca* o en el caso de una grave enfermedad del soberano, o de niños, en el caso de graves calamidades. Las doncellas, sacrificadas por estrangulamiento, eran momificadas y enterradas con todos los honores. El monarca recibía un culto funerario especial, que consistía en momificar su cuerpo y colocarlo en el templo del Sol, donde seguía participando en las ceremonias de culto y en los sacrificios. Además del sacrificio humano, tenía mucha importancia el sacrificio animal, en el que la llama era el objeto sacrificial por excelencia.

Toda la vida religiosa del imperio, controlada por el clero, se medía por un sistema de fiestas regulado por un calendario basado en el ciclo lunar y en los ritmos agrarios. Este sistema de calendario, del que ignoramos cómo conciliaba el ciclo de las fases de la luna con el ciclo solar, incluía la celebración de doce fiestas anuales. Entre ellas, la → fiesta del Año Nuevo, coincidente con el solsticio de invierno, en junio en el hemisferio austral, era *inti raymi*, la fiesta del Sol, en cuyo transcurso se procedía a la renovación del fuego sagrado. En el solsticio de verano, en diciembre, por tanto aproximadamente a mediados del año, se celebraba en cambio la fiesta de *cápac raymi*, durante la cual se iniciaban (→ Rito) los jóvenes de las familias aristocráticas y cuyo titular era Huanacauri, uno de los hermanos de Manco Cápac. En el mes de septiembre se celebraba la fiesta de las purificaciones, *sitowa*, en la que simbólicamente participaba todo el imperio a través de su representación axial. Con la aparición de la luna nueva, tras haber realizado complejas purificaciones rituales, se proclamaba la expulsión de los males de la ciudad con un grito repetido por cuatrocientos guerreros divididos en cuatro grupos de cien, que, completamente armados, se lanzaban a la carrera por las cuatro calles, que correspondían a los puntos cardinales y que conducían a los «cuatro cuadrantes» del imperio.

El imperio, de esta forma consolidado, aparecía como una totalidad orgánica, en la que quedaba disuelta la existencia individual y cuya estabilidad y continuidad estaban garantizadas por la ofrenda a los dioses y por el tributo de sangre, mediante el que se obtenía la benevolencia divina.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS GENERALES

Anders, F., M. Jansen y G. A. Pérez Jiménez (1992), *Origen e historia de los reyes mixtecos*, México.
Boone, E., y G. Willey, eds. (1988), *The Southeast Classic Maya Zone*, Washington.
Brundage B. C. (1979), *The Fifth Sun. Aztec Gods, Aztec World*, Austin.
Davies, N. (1973), *The Aztecs. A History*, Londres.
Duviols, P., ed. (1993), *Religions des Andes et langues indigènes*, Aix-en-Provence.
Freidel, D., L. Schele y J. Parker (1993), *Maya cosmos. Three thousand years on the shaman's path*, Nueva York.
Gareis, I. (1997), *Religioni delle culture superiori andine*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, V: *Religioni dell'America precolombiana e dei popoli indigeni*, Roma-Bari, pp. 77-104.
Graulich, M. (1990), *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid.
Keatinge, R. W., ed. (1988), *Peruvian Prehistory. An Overview of pre-Inca and Inca Society*, Cambridge.
Krickeberg, W. (1985), *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, México.
Litvak King, J., y N. Castillo Tejero, eds. (1972), *Religión en Mesoamérica*, México.
López Austin, A. (1997), *La Religione della Mesoamerica*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, vol. cit., pp. 5-75.
Métraux, A. (1961), *Les Incas*, París.
Miller, M., y K. Taube (1993), *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*, Londres.
Morris, C., y A. von Hagen (1993), *The Inka Empire and its Andean Origins*, Nueva York.
Morris, W., y J. J. Foxx (1991), *Presencia Maya*, México.
Rivera Dorado, M. (1986), *La religión maya*, Madrid.
Schele, L., y D. Freidel (1990), *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*, Nueva York.
Taube, K. A. (1992), *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Washington.

ESTUDIOS

Aveni, A. F. (1991), *Observadores del cielo en el México antiguo*, México.
Broda, J. (1969), *The Mexican calendar as compared to other Mesoamerican systems*, Viena.
Carrasco, D. (1982), *Quetzalcóatl and the Irony of Empire. Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*, Chicago.
Conrad, G. W., y A. A. Demarest (1988), *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*, México.
Demarest, A. A. (1981), *Viracocha. The Nature and Antiquity of the Andean High God*, Cambridge, Mass.
Florescano, E. (1993), *El mito de Quetzalcóatl*, México.
López Luján, L. (1993), *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México.
Monaco, E. (1997), *Quetzalcóatl. Saggi sulla religione azteca*, Roma.
Nájera, C., M. I. (1987), *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México.
Pease, G. Y., F. (1973), *El Dios creador andino*, Lima.

Séjourné, L. (1956), *Burning Water*, Londres.
Ziólkowski, M. S., y R. M. Sadowski, eds. (1989), *Time and calendars in the Inca Empire*, Oxford.
Zuidema, R. T. (1964), *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of Inca*, Leiden.

Segunda parte

LAS RELIGIONES DE SALVACIÓN: MONOTEÍSMOS Y DUALISMOS

por Giovanni Filoramo

Capítulo X

ZOROASTRISMO

1. Introducción

El zoroastrismo es la más antigua de las religiones fundadas: fue instituida hace al menos dos mil setecientos años por una personalidad histórica, Zaratustra o Zoroastro (procedente de *Zoroastres*, la forma helenizada más común del avéstico *Zarathushtra*). También se define como mazdeísmo, por el nombre del dios supremo Ahura Mazdā, «el Sabio Señor», o como «la Buena Religión».

Durante su larga historia, el zoroastrismo pasó por tres fases principales: la de los orígenes, marcada por el mensaje de Zoroastro; la del período siguiente, que coincidió con la aparición de tres imperios (de los aqueménidas, de los partos y de los sasánidas), que se remitieron de distintas formas al mensaje del fundador; la fase posterior a la conquista islámica de Irán (siglo VII d.C.), durante la cual el zoroastrismo se mantuvo vivo, además de entre la exigua minoría que permaneció en Irán, sobre todo gracias a la pequeña pero influyente minoría de los pārsi de la India y de Pakistán.

Aunque el número actual de seguidores gira en torno a los 100.000 (unos 25.000 en Irán, y el resto repartidos entre la India y Pakistán o emigrados a otras partes del mundo), el zoroastrismo constituye, por la importancia de su contribución, una de las grandes tradiciones de la historia religiosa de la humanidad. Su rasgo distintivo es el dualismo, unido a la importancia capital que tiene el Mal en el pensamiento y en la vida de sus creyentes: aun siendo omnipotente y creador, Ahura Mazdā se enfrenta a un dios que es la personificación del mal. En virtud de su libre albedrío, el creyente es invitado a elegir entre el Bien y el Mal, y a actuar en consecuencia, promoviendo el Bien y sus obras y rechazando el Mal y sus obras. Si actúa bien, será recompensado como merece en la vida futura. La peculiar teología, que puede definirse como un → monoteísmo con tendencias dualistas, el papel destacado de la ética y la importancia de la escatología, basada en un criterio de recompensa individual, constituyen los aspectos fundamentales de esta tradición religiosa.

2. Fuentes

El estado de las fuentes de que disponemos constituye un auténtico rompecabezas de la filología irania, que hace especialmente delicado y controvertido el estudio del zoroastrismo. La mayor parte de las fuentes es relativamente reciente, del siglo IX d.C., cuando fueron redactados, ya durante el período islámico, la mayor parte de los textos religiosos escritos en persa medio, o pahlavī, y verosímilmente el propio manuscrito de base del *Avesta*, además de un buen número de traducciones del texto avéstico. Muchas de estas fuentes, incluido el *Avesta*, es posible que se remonten al período sasánida, entre los siglos IV y VI d.C. Es difícil decir hasta qué punto esos textos conservan tradiciones más antiguas, excepto en el caso del *Avesta*, que se transmitió por tradición oral fidedigna.

El *Avesta*, compuesto en antiguo iranio, llamado precisamente «avéstico», antes de ser redactado por escrito había sido transmitido oralmente durante muchos siglos por los sacerdotes, como ocurrió con otros textos sagrados. Aunque la tradición zoroástrica, sin ningún fundamento histórico, hace remontar el texto al período de Zoroastro, y aunque existen indicios de una posible versión escrita en el período parto (siglos III a.C.-III d.C.), el *Avesta* actual procede de una redacción escrita en el período sasánida por sacerdotes que compusieron el canon avéstico, como ocurre con todos los cánones de textos sagrados, seleccionando y excluyendo determinados textos e incluyendo otros. Además, de esta primitiva redacción escrita sólo nos ha llegado una parte, verosímilmente la que está más relacionada con las funciones litúrgicas.

El *Avesta* comprende textos de naturaleza diversa, como el *Khorda Avesta* («Pequeño Avesta»), que es un breviario para laicos que contiene las plegarias diarias, o los *Yasht* («Himnos»), veintiuna composiciones dedicadas a los *yazata* o «venerables», las distintas entidades a las que era lícito o necesario rendir culto. Pero la parte más importante la constituyen los *Gatha* o «Cantos», cinco composiciones en verso del *Yasna* o «Sacrificio» que la opinión tradicional compartida generalmente por los estudiosos atribuye al propio Zoroastro.

Entre los textos pahlavīs hay que recordar el *Dēnkard* («Obras de la religión»), una enciclopedia en nueve volúmenes (de los que se han perdido los dos primeros y una parte del tercero) que trata de apologética, de moral y de filosofía; el *Bundahisn* («Creación primera»), que trata de la cosmogonía y de las vicisitudes del hombre, de la configuración de la tierra, de la alternancia de las estaciones y del calendario, de las suertes del alma y de la historia universal repartida en doce milenios; el *Ardā Wīrāz Nāmag* («Libro de Ardā Wīrāz»), en el que, siguiendo el típico modelo apocalíptico, se describe el viaje al Más Allá del justo Wīrāz; por último, el *Shkand-gumānīg wizār* («Solución definitiva de las dudas»), apología del zoroastrismo comparado con el islam, el judaísmo, el cristianismo y el maniqueísmo.

3. Perfil histórico

En la base de la historia del zoroastrismo se encuentra una figura enigmática, Zoroastro, cuyo origen, ubicación geográfica y obra apenas podemos reconstruir con certeza teniendo en cuenta las fuentes de que disponemos. A lo sumo estamos en condiciones de afirmar que vivió en un período comprendido entre los comienzos del I milenio y la primera mitad del siglo VI a.C., en una región del mundo iranio oriental. Según se desprende de los *Gāthā*, Zoroastro aparece como la figura de un personaje inspirado procedente de un ambiente sacerdotal, un reformador religioso que dota de un fuerte contenido ético a la oposición indoirania entre *Asha* («verdad»; capítulo IV, 2) y *Druj* («mentira»), rechazando, en nombre de la fe en Ahura Mazdā, la religión politeísta y fuertemente ritualista en la que se había formado. El individuo se sitúa ahora ante una alternativa radical, en la que deberá decidir según su propia conciencia y libertad, rechazando el mal para elegir el bien.

La característica esencial del mensaje de Zoroastro es una fe de tipo monoteísta en la soberanía de Ahura Mazdā, aunque inscrita en un marco dualista. En realidad, el dualismo zoroástrico no es solamente ético, sino también metafísico: Dios está por encima de todo, pero a él se opone un espíritu maligno, señor del Mal, con su corte de demonios. Aunque al final el Mal será aniquilado, la vida de cada individuo y la historia de la humanidad están marcadas por una lucha sin tregua entre ambos principios.

El primero de los tres imperios iranios que experimentó la influencia del zoroastrismo es el de los aqueménidas, que dominó Irán desde comienzos del siglo VII a.C. hasta la conquista por Alejandro en el año 331, con un territorio que se extendía desde Egipto y Turquía hasta Pakistán. La patria de origen de los aqueménidas era Fars («Persia»), en el suroeste de Irán, donde se encontraban Susa, capital administrativa, y Persépolis, la residencia del soberano. Grandes rivales de los griegos, que los derrotaron en Maratón (490 a.C.) y en Salamina (480 a.C.), los aqueménidas, según sabemos por algunas inscripciones, adoraban tanto a Ahura Mazdā, «que hizo el cielo, hizo la tierra, hizo a los mortales, hizo la felicidad para los mortales e hizo a Darío rey» (inscripción de Bisutun), como a otras divinidades. Por otra parte, la imposibilidad de fechar los textos contenidos en el *Avesta* hace que resulte problemática cualquier reconstrucción de la religión de este período. De ahí que, ante la ausencia de menciones a Zoroastro atribuibles al período aqueménida, puede decirse que su religión fue zoroástrica en la medida en que aparece un culto a Ahura Mazdā. Este culto debió de coexistir con la antigua fe politeísta de origen indoiranio, confiada a sacerdotes conocidos como *magoi* o magos.

Tras un siglo aproximadamente de dominación griega, tomó el poder una nueva dinastía, los partos o arsácidas (por su fundador Arsaces I), que procedían de las altiplanicies nororientales de Irán, al este del Mar Caspio (246 a.C.-226 d.C.). Dada la escasez de documentación, resulta difícil decir hasta qué punto se mantuvieron fieles a la tradición zoroástrica; de lo que sí tenemos constancia es de un postergamiento de la figura de Ahura Mazdā a favor de una antigua divinidad indoirania, Mithra, un dios que más tarde, en tiempos del Imperio romano, tendría una amplia difusión por la cuenca del Mediterráneo y a lo largo de las fronteras del imperio bajo la forma de un auténtico culto mistérico (capítulo VIII, 2).

La tercera y última dinastía preislámica fue la de los sasánidas, que duró desde el año 226 d.C. hasta la conquista árabe (633-642). Su fundador fue Ardashir, un vasallo de los partos que reinaba en la provincia de Fars, que se propuso restaurar el imperio aqueménida y sus tradiciones religiosas. Con la ayuda del sacerdote Karthir, el zoroastrismo fue restaurado y se convirtió en la religión del estado, anulando religiones rivales como el cristianismo y el maniqueísmo. Fue durante este período

cuando se impuso el culto a Ahura Mazdā y se reunieron los textos que constituirían el *Avesta*.

Durante este período surgió la controversia zurvanita. Teniendo en cuenta que en *Yasna*, 30, 3-4 se afirma que Ahura Mazdā es gemelo de Angra Mainyu, el espíritu del Mal, y que este parentesco ponía en peligro el dominio definitivo del espíritu del Bien sobre el del Mal, se intentó solucionarlo suponiendo que ambos fueran hijos de Zurwān, el dios del tiempo.

También durante el período sasánida surgió el movimiento mazdakista (por el nombre de su fundador Mazdāk), que se formó y desarrolló bajo el reinado de Kavād I (488-531). En el mazdakismo coexistían, junto a elementos gnósticos y aspectos de revuelta social, formas de crítica respecto a la fe oficial, que la configuran como una «herejía», una de las sectas y escuelas religiosas que debieron de florecer en el Irán sasánida tras la aparente solidez de la iglesia oficial. La herejía de Mazdāk propondría que a la divinidad suprema no había que atribuirle el carácter de una divina providencia, y que toda la existencia debía explicarse como una combinación, totalmente fortuita, de luz y tinieblas. La doctrina mazdakista acerca de la eficacia y valor simbólico de las letras y los números debía de caracterizarse además por algunos rasgos esotéricos y mágicos.

Mazdāk, tras un primer período en que gozó del favor del rey Kavād I, fue abandonado a su suerte, como consecuencia de la reacción desencadenada por parte de la aristocracia y del clero, que se sentían amenazados por ciertas doctrinas sociales de Mazdāk, como la que defendía la comunidad de los bienes y de las mujeres; esta última suponía, entre otras cosas, una amenaza para la institución del matrimonio consanguíneo, tenazmente defendido por el clero. Un cruel baño de sangre, en el que perdió la vida el propio Mazdāk, marcó la derrota del mazdakismo, que a pesar de todo siguió sobreviviendo en la clandestinidad.

Con la llegada del islam y la conversión de muchos iraníes a la fe de los conquistadores, el zoroastrismo paso de ser la religión del estado a ser una religión de minorías. Desde el punto de vista teológico, gracias a sus textos, a la naturaleza monoteísta de Ahura Mazdā y a la función profética de Zoroastro, el zoroastrismo, junto con el judaísmo y el cristianismo, pudo gozar de la consideración de religión del Libro. Pero, de hecho, sus seguidores fueron escarnecidos como «adoradores del fuego» y perseguidos a menudo como politeístas. Para escapar a estas persecuciones, los fārsi se retiraron a las zonas centrales y más apartadas del Irán, donde sobrevivieron hasta la revolución de Jomeini de 1979, cuando, a consecuencia de las nuevas persecuciones, muchos se vieron obligados a buscar refugio entre sus correligionarios indios, los pārsi.

Estos últimos habían llegado a Gujarat aproximadamente un milenio antes. En una sociedad rígidamente estratificada en castas como la hindú, mantuvieron una identidad propia, gracias también a los matrimonios endogámicos; de este modo, el zoroastrismo se convirtió en el nuevo contexto en una religión típicamente étnica, transmitida de padres a hijos. La aclimatación se vio favorecida asimismo por la herencia común indoeuropea (capítulo IV, 2-3): de hecho, a pesar de las grandes diferencias doctrinales, los pārsi encontraban en el hinduismo rasgos comunes, como el carácter central de la figura del sacerdote. Gracias también a su irreprochable comportamiento basado en la nobleza de su ética, y a sus evidentes aptitudes comerciales, los pārsi —que entretanto se habían extendido incluso a la zona de Bombay— entraron a formar parte de la elite local sobre todo durante la dominación inglesa,

favorecidos no sólo por los importantes cargos que ocupaban en la administración, sino sobre todo porque podían desarrollar una serie de actividades comerciales consideradas impuras por la clase sacerdotal de los brahmanes. En Bombay los pārsi se dedicaron además a la promoción de actividades filantrópicas y educativas. El final de la dominación colonial inglesa en 1947 coincidió básicamente con el final de este período de prosperidad, al que siguió un aumento de la diáspora. Según una estimación de 1967, el número de fieles zoroastrianos era de 129.000: 82.000 en la India; 5.000 en Pakistán; 500 en Ceylán; 25.000 en Irán y unos 3.000 en el Reino Unido, Canadá y Estados Unidos.

En general, durante el siglo XX el número de pārsi ha disminuido como consecuencia también del aumento de matrimonios mixtos, prohibidos en otra época, puesto que cuando una mujer pārsi se casa con un no pārsi prácticamente abandona la comunidad. Se trata de un aspecto de un proceso más general que afecta a la fase más reciente del zoroastrismo, caracterizada por una fuerte dialéctica entre impulsos conservadores y renovadores; por otro lado, la discusión acerca del carácter étnico que el parsismo ha acabado adoptando corre el riesgo de poner en crisis su propia existencia.

4. Creencias

El fuerte componente ético que distingue al zoroastrismo tiene su fundamento teológico en una concepción dualista. Aunque en períodos posteriores, alentados por la confrontación con los tres monoteísmos abrahámicos (→ Monoteísmo), los zoroastrianos tendieron a dar prioridad a una concepción monoteísta de su fe en Ahura Mazdā, el zoroastrismo clásico, inspirándose en el propio mensaje de su fundador, tiene una visión dualista del mundo divino, dividido entre espíritus benignos y espíritus malignos, encabezados respectivamente por Ahura Mazdā y Angra Mainyu. La complejidad de los ángeles y demonios que forman la corte de las dos divinidades principales, en los que se refleja con minuciosa simetría la división dualista de toda la existencia material y espiritual, constituye un rasgo distintivo del zoroastrismo, que posiblemente influyó también en otras tradiciones religiosas con las que entró en contacto a lo largo de su prolongada historia.

En la reflexión teológica del período sasánida —de forma análoga a lo que sucedió con la contemporánea reflexión trinitaria cristiana en los cuatro primeros siglos de nuestra era—, la soberanía de Ahura Mazdā fue reinterpretada y explicada a la luz de entidades subordinadas, que representan formas secundarias de su actuación: los seis *amesha spenta* o «inmortales benéficos». En las partes más antiguas del *Avesta* todavía no están organizadas en un sistema definitivo, pero en las más recientes ya aparecen seis: *Vohu Manah* «buen pensamiento»; *Asha* «verdad»; *Khshathra* «poder»; *Ārmaiti* «devoción»; *Haurvatāt* «integridad» y *Ameretāt* «inmortalidad», a las que se añade el propio Ahura Mazdā. En los textos zoroástricos del siglo IX d.C., cada *amesha spenta* es la personificación de un elemento natural: de los bueyes, del fuego, del metal, de la tierra, de las aguas y de las plantas, respectivamente.

El mundo de los demonios está dominado por Angra Mainyu «espíritu maligno» (en los textos del siglo IX d.C. aparece con el nombre de Ahreman, del que deriva Arimán). También es un creador, como Ahura Mazdā, pero su creación es negativa, es una contracreación paralela, pero de signo contrario a la del sumo dios. Su «no

vida» es una imposibilidad de vivir: de ahí que en los textos del siglo IX d.C. se afirme que, mientras que Ohrmazd «es», Ahreman «no es», puesto que no es capaz de hacer que su creación ideal (*mēnōg*) tenga existencia real en la vida concreta (*gētīg*). Sus características son además el conocimiento del futuro (de los efectos, no de las causas), la ignorancia básica, la envidia, el ansia de sangre, la concupiscencia y la mentira. Está al frente de una corte de demonios opuestos simétricamente a las entidades benéficas creadas por Ohrmazd. Habita en las tinieblas, en los abismos, en el norte. Es fuente de muerte, de corrupción y de enfermedad, con las que ataca a la creación, penetrando desde el exterior e infectándola, hasta que, cumplido el tiempo limitado en el que están mezclados los dos espíritus, sea aniquilado definitivamente por la fuerza superior de Ohrmazd.

Según la visión zoroástrica del cosmos, la tierra está dividida en siete regiones. En medio de la región central (la única que está habitada por el hombre) se yergue la montaña cósmica que, según una simbología muy extendida, representa con su pico un típico *axis mundi*, que une la tierra y el cielo. En su cima descansa un extremo del puente de *cinvat*, por el que pasan las almas de los muertos para alcanzar el cielo.

El mundo fue creado por Ahura Mazdā; no es, por tanto, malo en sí mismo, como defienden otras religiones dualistas como el gnosticismo o el maniqueísmo. El mal que en él aparece es obra, como hemos visto, de Angra Mainyu y del ataque desencadenado contra la creación positiva del dios sumo, infectándola y contaminándola. En otras palabras, el dualismo zoroástrico es un dualismo ontológico y metafísico, en el que no existe una oposición entre espíritu y materia, sino entre dos realidades espirituales, una positiva y otra negativa. Separadas en un principio, después del ataque del espíritu del mal se formó una «mezcla» entre ambas, que coincide con la historia misma del cosmos: el fin de esta mezcla y la derrota definitiva del mal son el objetivo de la escatología zoroástrica.

El mundo fue creado en seis fases sucesivas: el cielo, hecho de piedra y de cristal de roca, la tierra, las plantas, los animales y el hombre. Todo ser vivo comparte una doble existencia, *mēnōg* y *gētīg*, que se desarrolla en las tres fases de la separación inicial de la fase *mēnōg*, de la posterior mezcla de los dos espíritus en la fase *gētīg* y en la fase final de su separación, en la que el hombre en estado de pureza vivirá en su cuerpo definitivo.

Según el *Bundahisn*, la historia del universo abarca un período de doce mil años, dividido en cuatro períodos de treinta mil años cada uno. Los primeros treinta mil años son los de la creación ideal, en el estado *mēnōg*; viene a continuación la auténtica creación, su paso al estado *gētīg*; el tercer período es el de la mezcla como consecuencia del ataque de Angra Mainyu; los últimos treinta mil años son los de la lucha del hombre contra el mal. Esta última edad, que comenzó, según la cronología tradicional, con la revelación de Zoroastro en el año 9000 de la creación, prosigue en tres etapas posteriores, de mil años de duración cada una, caracterizadas por la llegada de un salvador o *saoshyant*. Los tres salvadores son considerados por la tradición hijos de Zoroastro, nacidos de su semen depositado en las aguas de un lago en el que se bañarán tres mujeres vírgenes y quedarán encinta. El último salvador preparará la ambrosía y convertirá la existencia en inmortal e indestructible.

Según las creencias zoroástricas, todo hombre es un compuesto de diferentes elementos, como *ahu* «vida», *baodhah* «conocimiento», *urvan* «alma» y *fravashi*, la dimensión inmortal y preexistente. En el momento de su muerte, el paso a la otra vida va acompañado de oraciones de buen auspicio por parte de los familiares, que duran tres días. Al término, el alma inicia el viaje que la llevará a conocer su destino final, que depende de su recta actuación en esta vida. Un tema escatológico típico es «el puente de *cinvat*», que se ensancha cuando lo atraviesa un alma justa; en cambio, se estrecha como el filo de un cuchillo cuando lo hace un alma malvada, de modo que se precipita en el abismo donde le espera el castigo eterno. Se cree que a veces va al encuentro del alma justa una hermosa joven, su *daēnā*, símbolo de las buenas obras realizadas en vida, que lo ayuda a atravesar el puente. Para juzgar al justo se reúne un tribunal divino compuesto por Mithra, Sraosha («obediencia») y Rashnu («juez»); una vez superado el juicio, podrá acceder al paraíso y a las «luces infinitas», tras haber subido a las esferas celestes de los «buenos pensamientos», de las «buenas palabras» y de las «buenas acciones», que corresponden a las estrellas, a la luna y al sol.

5. Culto

La buena conducta moral no es suficiente por sí sola para asegurar al individuo la recompensa en el Más Allá. De hecho, según versiones que se remontan a los orígenes indoiranios del zoroastrismo, el mal no sólo se configura como forma ética, sino también, a consecuencia de un complejo sistema de reglas de pureza, como contaminación que proviene de la acción de los espíritus malignos. Hay que combatir estas impurezas, como ocurre en todas las religiones ritualistas, poniendo en práctica un complicadísimo sistema de actos de purificación, puesto que los motivos de impureza son innumerables, desde los cadáveres hasta la menstruación femenina.

De ahí que el zoroastrismo asigne un papel especial a los sacerdotes, que, además de encargarse del culto al fuego —sobre el que hablaremos más adelante— y de las ceremonias que garantizan la continuidad de la tradición, presiden las prácticas de purificación.

Sólo los varones pueden ser sacerdotes; además, la posibilidad de ser elegidos es hereditaria: de hecho, los sacerdotes se casan, crean una familia y pueden transmitir su peculiar profesión a sus hijos. Para convertirse en sacerdote hace falta que un muchacho, de entre siete y quince años, aprenda, generalmente de memoria, las oraciones y los servicios del culto. Según el nivel de aprendizaje, existen tres grados, por orden ascendente: *mobed*, *ervad* y *dastur*. Los sacerdotes oficiantes visten de blanco, símbolo de la pureza que deben garantizar. Pueden rezar oraciones por un individuo, esté o no presente en el templo, que no es tanto un lugar donde se celebran ceremonias colectivas como un lugar que cada fiel puede visitar cuando lo desee. Entre los pārsi de la India los sacerdotes, por lo general, no reciben un sueldo, sino que viven de las ofrendas que reciben de los fieles a cambio de los servicios prestados; los que tienen un empleo civil pueden prestar sus servicios a tiempo parcial.

El símbolo central de la presencia divina es el fuego (capítulo IV, 2), hasta el punto de que los zoroastrianos fueron denominados por sus adversarios «adoradores del fuego». El culto se celebra en el templo del fuego, donde existe una cámara cuadrada en cuyo centro, sobre una plataforma de piedra, se halla una gran urna de metal. Allí arde continuamente el fuego sagrado sobre un lecho de arena o cenizas, mantenido por los sacerdotes dedicados a ello, que añaden leña y recitan las plega-

rias correspondientes a cada uno de los cinco períodos en que se divide el día. Para purificar el fuego sagrado, los sacerdotes practican diferentes rituales complejos que, en el caso de la purificación más importante, el *atesh Berham* («el fuego del [guardián] Varahran»), pueden durar más de tres años. Los zoroastrianos de Irán tienen uno de esos fuegos en la ciudad de Yazd; los pārsi de la India tienen ocho, cuatro en Gujarat y cuatro en Bombay. El más reverenciado es el de Udvada, en la costa de Gujarat, al norte de Bombay, y es un centro de importantes peregrinaciones: se dice que quema sin cesar desde hace más de mil años.

También son característicos del zoroastrismo los ritos fúnebres. Puesto que, como hemos dicho, el cadáver es una fuente de impureza, las prácticas fúnebres exigen que, tras haberse llevado a cabo diferentes purificaciones y ceremonias, sea colocado en el *dakhma*, la «torre del silencio» de forma cilíndrica, al aire libre, para que los buitres y otras aves devoren la carne (capítulo IV, 5). Los huesos limpios y libres, por tanto, de toda impureza se exponen en un lugar situado en el centro del *dakhma*; cuando un *dakhma* está lleno de huesos, se construye otro. Los defensores de esta práctica, que en la India ha entrado en crisis, sostienen que, además de responder a las exigencias de pureza, tiene un carácter igualitario, puesto que la ceremonia fúnebre no contempla, en su escueta simplicidad, diferencias de trato entre ricos y pobres.

BIBLIOGRAFÍA

Boyce, M. (1975-1982), *A History of Zoroastrianism*, I: *The Early Period;* II: *Under the Achaemenians*, Leiden-Colonia.
— (1979), *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, Londres.
— (1984), *Textual Sources for Study of Zoroastrianism*, Manchester.
Boyce, M., y F. Grenet (1991), *A History of Zoroastrianism*, III: *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, Leiden-Colonia.
Duchesne-Guillemin, J. (1958), *The Western Response to Zoroaster*, Oxford.
Gnoli, G. (1980), *Zoroaster's Time and Homeland*, Nápoles.
— (1994), *Le religioni dell'Iran antico e Zoroastro*; *La religione zoroastriana*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 455-498; 499-565.
Hinnells, J. R. (1991), *Zoroastrianism and the Parsis*, Londres.
Kellens, J. (1991), *Zoroastre et l'Avesta ancien. Quatre leçons au Collège de France*, París.
Kestenberg Amighi, J. (1990), *The Zoroastrians of Iran: Conversion, Assimilation, or Persistence*, Nueva York.
Klíma, O. (1957), *Mazdak*, Praga.
Molé, M. (1963), *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, París.
— (1965), *L'Iran ancien*, París.
Widengren, G. (1968), *Les religions de l'Iran*, trad. del alemán, París.
Zaehner, R. C. (1955), *Zurvan-A Zoroastrian Dilemma*, Oxford.
— (1961), *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Londres.

Capítulo XI

JUDAÍSMO

1. Introducción

Definición. En su acepción más amplia, el término «judaísmo» designa la historia del pueblo hebreo en su conjunto, desde sus inicios en la época bíblica hasta el presente; de modo que puede referirse tanto al pueblo hebreo en sus diversas formas históricas, como a la religión y a la cultura de los hebreos. Igualmente, el término «judíos» puede utilizarse tanto para indicar la pertenencia al pueblo como la pertenencia a la comunidad religiosa hebrea. En un sentido más restringido, el término «judaísmo» se utiliza para designar tanto la época del Segundo Templo (515 a.C.-70 d.C.) como la época posterior a la destrucción definitiva del templo de Jerusalén en el año 70 d.C., cuando se constituyó el judaísmo rabínico, que desde entonces adquirió el valor de judaísmo normativo. Sin embargo, hay que tener presente que este judaísmo define su propia identidad en la continua exégesis de la Biblia hebrea y de la historia del pueblo hebreo (o pueblo de Israel), narrada en los textos bíblicos, de modo que, tal como haremos en lo sucesivo, es más correcto entender el término en su acepción más amplia, que comprende, además del judaísmo rabínico, que se prolonga hasta nuestros días, también el llamado judaísmo del Segundo Templo (desde el exilio babilonio al año 70 d.C.) y su origen israelita.

Épocas de la historia hebrea. El judaísmo ha sufrido profundas transformaciones a lo largo de su historia milenaria, en la que aparecen algunas interrupciones fundamentales, que pueden servir para efectuar una división general en períodos. El primer período de la época bíblica, que comienza en el II milenio a.C., termina con la caída de los estados independientes de Israel y de Judea y con la destrucción del Primer Templo por obra de los babilonios en los años 587-586. Después del regreso de Babilonia de una parte de los exiliados, comienza la época del Segundo Templo: una época de restauración, en la que se suceden las dominaciones persa, helenística y romana, el comienzo de una amplia diáspora hebrea y el nacimiento, junto al templo, de la sinagoga. Tras la destrucción del templo por los romanos en el año 70 d.C., surge en torno a la sinagoga el judaísmo rabínico, que tiene sus centros en Palestina y en Babilonia y que con la compilación del Talmud proporciona al judaísmo un nuevo punto de referencia fundamental. Después de la conquista árabe-islámica en el

siglo VII, el centro de gravedad de la historia judía se traslada a España. Más tarde, en distintas zonas de Europa surgen movimientos místicos que, tras la expulsión de los judíos de España en el año 1492, prosiguen en Palestina. La presencia de los judíos en el centro y este de Europa, donde el judaísmo desarrollará una cultura propia, va adquiriendo cada vez mayor importancia. Finalmente, con la llegada de la Ilustración y del movimiento de emancipación se somete a una discusión radical la identidad del judaísmo en general y del judío en particular; la pluralidad de respuestas surgida de esta discusión es la que caracteriza al judaísmo contemporáneo, que tiene en Estados Unidos y, a partir de 1948, en el estado de Israel sus centros más importantes.

Características distintivas. Definir el judaísmo es problemático puesto que, tal como se ha venido configurando en su versión rabínica, se trata sustancialmente de una ortopraxis, es decir, de una serie de normas de origen divino que regulan toda la conducta (*halakah*) del creyente, que el buen judío debe observar si quiere realizarse a sí mismo y conseguir con ello un sistema de justicia en el mundo.

En el judaísmo, religión y pueblo constituyen un binomio indisoluble, hasta el punto de que se ha afirmado que la desaparición del uno provocaría la desaparición del otro, y viceversa. Se trata de dos elementos distintos pero inseparables. El pueblo hebreo está formado por los descendientes de la tribu de Judá que sobrevivieron, como grupo separado en la diáspora, durante 25 siglos aproximadamente. El judaísmo es el sistema religioso y, al mismo tiempo, el elemento vital que ha permitido al pueblo hebreo mantenerse y renovarse continuamente, adaptándose al cambio de las situaciones políticas, sociales y culturales. En este proceso se produce una tensión fundamental entre el repliegue sobre sus propias tradiciones, con el consiguiente riesgo de aislamiento o de conflicto con todo lo que no es judío, y el interés por las experiencias culturales de los otros pueblos con los que los judíos de la diáspora han entrado en contacto, con el consiguiente riesgo de asimilación a los modelos culturales dominantes y de pérdida de la propia identidad. Otro punto de tensión, que parece ser el reflejo geográfico de la que existe en el terreno cultural y que se ha convertido en decisiva con la aparición del sionismo, es el que existe entre la «tierra de Israel» (*Eretz Israel*: con este nombre llaman los judíos a Palestina) y la diáspora. Aunque la tierra de Israel es, según la tradición, la tierra prometida a los judíos, cuando se estableció en el Sinaí el pacto entre Dios y Moisés, y aunque es esta misma tierra el lugar de reencuentro de todos los judíos cuando, en un futuro no precisado, venga el Mesías y dé comienzo la era mesiánica, el judaísmo en realidad se ha desarrollado, sobre todo en la época posbíblica, primero en Oriente Próximo, después en el norte de África, en Europa (desde España hasta Rusia) y, finalmente, en el continente americano (sobre todo en América del Norte). Esto ha supuesto que los centros importantes del judaísmo siempre hayan sido móviles; se han trasladado a menudo, siguiendo y acompañando a una u otra civilización de la diáspora.

La doctrina fundamental del judaísmo como religión ha sido identificada generalmente con su → monoteísmo ético y la particular concepción de la historia que de ello deriva. Dios es concebido como omnipotente, creador del universo y capaz de intervenir, además de en la naturaleza, en la historia. Su acción en el mundo tiene un designio salvífico: la elección de Israel, el pueblo elegido, para que sea un ejemplo para toda la humanidad. La llegada de este reino de Dios sobre la tierra, que culminará con la época mesiánica, está vinculada en el presente a la observancia de la Ley, revelada por Dios a Moisés en el Sinaí y condensada en los diez mandamientos. La conducta ideal, desde un punto de vista ético-religioso, es, por consiguiente, la que respeta los mandatos de la Ley, un código de comportamiento que afecta tanto a la vida de cada individuo como a la de la comunidad.

El judaísmo, tanto en su forma rabínica como en sus formas sectarias, se ha mantenido generalmente fiel a estas bases ético-religiosas.

2. Fuentes

Biblia. El término es la transcripción de un neutro plural griego, *biblia*, que procede de *byblos*, «papiro», el material que más se utilizaba en la antigüedad para la escritura. Por extensión, el término pasó a designar no ya el material de escritura, sino directamente el escrito en su totalidad, el libro, tanto en forma de rollo como de códice.

En la tradición judía y después cristiana, donde sigue vigente la referencia a los «libros» por excelencia, revelados o inspirados por Dios y por ello sagrados y venerados, el término ha acabado adquiriendo un significado técnico. En el Nuevo Testamento, el término preferido para indicar los libros canónicos del Antiguo es *graphai*, «escrituras». Hasta el siglo IV (Juan Crisóstomo) no está atestiguada la forma griega *ta bibliá* (liter. «los libros») para referirse a los textos canónicos. Esta expresión, transcrita al latín como *biblia* (con caída del artículo), fue considerada progresivamente como un sustantivo femenino singular, del que deriva el vocablo de nuestras lenguas modernas.

La Biblia hebrea es una colección de treinta y nueve libros dividida en tres partes: 1) La *Ley* (en hebreo *Torah*, «enseñanza», «instrucción»), la parte normativa más importante, que comprende los cinco libros que forman el Pentateuco: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio; 2) los *Profetas*, divididos en anteriores (libros históricos: Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes) y posteriores (los tres mayores: Isaías, Jeremías, Ezequiel; y los doce menores: Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías); 3) los *Escritos*: Salmos, Job, Proverbios, Ruth, Cantar de los Cantares, Eclesiastés, Lamentaciones, Esther, Daniel, Esdras y Nehemías, 1 y 2 Crónicas. Estos libros, de contenido, género y estilo diferentes, fueron redactados en hebreo (solamente algunos pasajes de Daniel y de Esdras-Nehemías están redactados en arameo) en Palestina, en Babilonia y en Egipto por autores de distinta formación y pertenecientes a clases sociales diversas (profetas, sacerdotes, cronistas...), que vivieron entre el siglo XI y el I a.C.

El canon de la Biblia hebrea, es decir, el catálogo oficial de los escritos bíblicos que el judaísmo, como después el cristianismo, considera normativo desde el punto de vista doctrinal y ético, es distinto al de la Biblia católica. Se discute cuál pudo haber sido el criterio de canonicidad que llevó, a través de un complejo proceso histórico que no concluyó hasta comienzos del siglo II d.C., a excluir determinados escritos, denominados más tarde «apócrifos», en favor de otros, que se convirtieron así en «canónicos». Sea como sea, quedaron excluidas del canon hebreo una serie de obras redactadas en griego (Sirá o Eclesiástico, Baruc, Tobías, Judith, 1 y 2 Macabeos, Sabiduría), que aparecen en la traducción al griego de la Biblia hebrea, la llamada de los Setenta, realizada en Alejandría de Egipto entre los siglos III y II a.C. (cf. p. 106). Como esta Biblia se convirtió en el texto de referencia de los cristianos,

22. MONOTEÍSMO

La palabra «monoteísmo» (del griego *monos*, «único», y *theós*, «dios») es, como muchas otras palabras modernas compuestas de *-ismo*, un término clasificatorio y descriptivo que designa las tradiciones religiosas (judaísmo, cristianismo, islam) que rinden culto a una única divinidad, cuya unicidad afirman a la vez que excluyen categóricamente la existencia de cualquier otro dios. Históricamente, como nos muestra precisamente el caso del judaísmo, el monoteísmo presupone la existencia de un → *politeísmo*, que es rechazado y combatido en nombre de una divinidad que se va afirmando progresivamente no sólo como superior a los otros dioses (*enoteísmo*), sino como única y exclusiva. En este sentido, el monoteísmo bíblico tiene su expresión y su fundamento teológico en la proclamación del Deuteronomio, 6, 4-5 (el llamado *Shema Israel*): «Escucha, Israel: El Señor es nuestro Dios, el Señor es uno solo» (aunque la ambigüedad del texto hebreo permite también otra traducción, menos exclusivista: «Escucha, Israel: Jahvé es nuestro Dios, Jahvé sólo»), y, sobre todo, en el llamado Deutero-Isaías, un profeta que vivió hacia mediados del siglo VI a.C.: «Antes que yo no fue formado ningún dios, ni lo será después... yo soy Dios, siempre el mismo desde la eternidad» (Is., 43, 10-13; capítulo I, 1).

los hebreos la rechazaron, excluyendo además del canon los siete escritos redactados en griego, que se incluyeron en cambio en el canon de las Biblias católicas con el nombre de «deuterocanónicos». Los protestantes, que sólo aceptan el canon hebreo, denominan «apócrifos» a los deuterocanónicos y «pseudoepigráficos» a los apócrifos.

Talmud. El Talmud (abreviación de *Talmud Torah*, «estudio de la Ley») es una amplísima colección de material jurídico y ritual sobre todos los aspectos de la vida hebrea, además de un registro de las discusiones que tenían lugar en las academias sobre la aplicación de las leyes, normas y preceptos. Está formado por dos partes: 1) la *Mishná* («repetición», derivado del método didáctico utilizado en las escuelas), una recopilación hecha entre los siglos I-III d.C., que comprende toda la legislación que, al no estar incluida en la Biblia, había sido transmitida oralmente. Está dividida en seis «órdenes», que tratan de los siguientes temas: 1: plegarias y reglas relativas a la agricultura; 2: sábado y otras fiestas; 3: las leyes matrimoniales; 4: derecho civil y penal; 5: culto y sacrificios del templo; 6: normas sobre pureza e impureza tanto de personas como de cosas; 2) la *Ghemara* (en arameo «complemento»), que contiene las explicaciones y las adiciones a la *Mishná* elaboradas en arameo por los maestros de las academias en Palestina (Talmud palestino o de Jerusalén) hasta el siglo V d.C., y en Babilonia (Talmud babilonio). Este último, ya sea por su extensión (es tres veces más extenso que el otro), por la calidad de la exposición o por la cuidada revisión final, se impuso como la segunda fuente del derecho hebreo después de la Torá.

Códices. La extensísima legislación que se fue incluyendo en el Talmud, no siempre de forma orgánica, fue ordenada y compendiada en la Edad Media en manuales de manejo más fácil, los llamados códices, en los que se suprimieron las normas caídas en desuso y se añadieron los resultados de la elaboración del derecho y las nuevas costumbres adquiridas en la diáspora. El código que prevaleció sobre

23. JUDAÍSMO

El término «judaísmo» no aparece en la Biblia hebrea; aparece por primera vez en un texto griego (*ioudaismos*: II Macabeos, 2, 21) que se incluyó en el canon de la Biblia católica. En los textos bíblicos el pueblo se designa globalmente con el nombre de «Israel», mientras que «Judá» es el nombre de una tribu y del homónimo reino meridional. Después del exilio babilonio la denominación «pueblo de Judá» se extiende a todo el pueblo hebreo, y aparece además el adjetivo «judío»; de ahí que, en rigor, deberíamos utilizar los términos «Israel», «israelitas» y «religión de Israel» para referirnos a la época bíblica más antigua, y «judíos» y «judaísmo» para el período posterior al exilio babilonio.

los demás —y el último que se compuso— fue el *Shulan aruk* («Tabla emparejada»), compuesto por Yosef Caro en Safed, Palestina, poco antes de 1565. En él la materia aparece agrupada en cuatro secciones: 1: leyes sobre la sinagoga, oraciones, sábado, fiestas, ayunos; 2: leyes alimentarias, caridad, respeto a los padres, luto; 3: leyes matrimoniales; 4: procedimiento legal, ley civil y ley penal.

Preguntas y respuestas. También se consideran fuentes las respuestas (*Teshuvot*) y las soluciones que, desde la Alta Edad Media en adelante, expertos juristas y rabinos, primero de Oriente Próximo y después de España, Francia y Alemania, daban a las cuestiones planteadas sobre casos controvertidos, tanto teóricos como prácticos, formulados por las distintas comunidades de la diáspora.

Sefer ha-zohar. Para aquellos que siguen la tendencia mística (en hebreo → *qabbalá*, «tradición»), el texto fundamental es el *Sefer ha-zohar* o Libro del esplendor, un extenso comentario del Pentateuco escrito en arameo por Moisés de León en Guadalajara, España, hacia 1280-1286 con el propósito de explicar los significados ocultos de la Biblia y de los mandamientos divinos. Los principales temas de que trata son la naturaleza de la divinidad, el modo de manifestarse de Dios en el universo, los misterios de los nombres divinos, el alma del hombre y su destino, la naturaleza del bien y del mal, el mesías y la redención.

3. Perfil histórico

Los reinos de Israel y de Judá (siglos X-VI a.C.). La Biblia constituye la principal fuente para la reconstrucción de la historia y de las estructuras del antiguo Israel. Esta historia está envuelta en el mito y la leyenda hasta la constitución de la monarquía davídica, a comienzos del siglo X a.C., cuando las tribus de arameos nómadas, que en los dos siglos anteriores se habían establecido en la región de Canaán (así aparece definida en la Biblia la actual Palestina), se reunieron en un único reino, de David primero (*c.* 1000-961 a.C.) y de Salomón después (*c.* 961-922 a.C.), con capital en Jerusalén. Especialmente significativo para el posterior desarrollo de Israel y del judaísmo fue el traslado de la capital a Jerusalén, que hasta entonces estaba habitada por los cananeos. David la conquistó y su hijo, Salomón, erigió allí

24. QABBALÁ

Se trata de un movimiento especulativo, de carácter místico, surgido a finales del siglo XIII d.C. entre los eruditos hebreos del sur de Francia y del norte de España. Partiendo de una concepción neoplatónica del mundo, se reinterpretan las fuentes de la tradición para establecer mejor la relación entre la divinidad absolutamente trascendente (*En sof*) y la creación. Para colmar este abismo, los cabalistas recurrieron a diez fuerzas activas divinas, hipóstasis que emanan de la divinidad, las llamadas *sefiroth*. Su acción y su naturaleza son objeto de descripciones reservadas a un círculo restringido capaz de experimentar en sí mismos su presencia. La denominación y descripción de estas *sefiroth* derivan del uso alegórico y simbólico de elementos bíblicos. Toda la Biblia fue interpretada, pues, como una descripción cifrada de los procesos de estas emanaciones de la divinidad.

La progresiva manifestación de las *sefiroth* coincide con la progresiva manifestación de la divinidad en la creación: un paso de la unidad a la multiplicidad que se traduce, en la última *sephira* —la «comunidad de Israel» dispersa en el mundo—, en el propio exilio de Dios en el mundo. De ahí el proceso de signo contrario —de la multiplicidad a la unidad— que persigue el cabalista y que, según las circunstancias históricas, puede ser puramente interior o puede traducirse en movimientos de inspiración mesiánica, que tienden, como el sabetianismo del siglo XVII, a reconstruir la unidad perdida de Israel.

un templo, que se fue convirtiendo en el centro y el símbolo de los israelitas y de su religión.

A la muerte de Salomón se formaron dos reinos: el reino de Israel al norte, con capital en Samaria, y el reino de Judá al sur, con capital en Jerusalén. En los siglos siguientes, las grandes potencias de Oriente Próximo lucharon alternativamente por el dominio de estos dos pequeños estados. Israel conservó su propia autonomía hasta el año 721 a.C., cuando Samaria fue conquistada por los asirios y se convirtió en una provincia de su imperio. Judá, en cambio, fue autónoma hasta el 587-586, cuando Jerusalén fue conquistada por el babilonio Nabucodonosor y el rey y la clase dirigente fueron deportados a Babilonia.

El «exilio babilonio» supuso una ruptura decisiva en la historia hebrea. Con la desaparición del reino de Judá acababa, tras cuatro siglos, el dominio de la casa de David y con ello la autonomía política del pueblo hebreo que, a partir de entonces y salvo breves excepciones, vivirá siempre sometido al dominio extranjero incluso en su propia patria: el recuerdo de la monarquía de David, imbuido de tintes míticos, se transformará en la espera de su posible restauración (→ Mesianismo), considerada más o menos inminente. Además, se había iniciado el proceso de la diáspora (del griego *diaspora*, «diseminación»), que caracterizaría a partir de entonces la milenaria historia del judaísmo: mientras que una parte de los hebreos seguía viviendo en la tierra de Israel, otra parte, cada vez mayor, vivía en la diáspora. Por último, la época del exilio babilonio coincidió con el comienzo de la recogida y consolidación, continuada en la época helenística, de las tradiciones religiosas israelitas, proceso que es el origen de la redacción de muchos libros bíblicos, y, en consecuencia, reflejan de formas diferentes la visión de los acontecimientos propia del judaísmo posterior al exilio.

El judaísmo del Segundo Templo (538 o 515 a.C.-70 d.C.). Como consecuencia del edicto promulgado en el año 538 por Ciro, rey de los persas, bajo cuya esfera de influencia se encontraban por entonces los judíos, una parte de los exiliados en Babilonia decidió regresar a Judá para reconstruir el templo, que fue inaugurado en el año 515 a.C. El culto y los sacrificios se convirtieron en actividades fundamentales; de ahí que la clase sacerdotal tuviera que desempeñar la función de guía que en el período monárquico había sido desempeñada por los reyes, de acuerdo con los profetas, aunque muchas veces discrepando de ellos.

Cuando Alejandro Magno conquistó Oriente Próximo (332 a.C.), Judea estuvo primero bajo el dominio de los Tolomeos de Egipto (323-198 a.C.), y después bajo el de los seléucidas de Siria (198-142 a.C.). El contacto con la civilización helenística (capítulo VIII, 1) influyó profundamente en la clase dirigente judía. Surgieron tensiones y conflictos que alcanzaron su punto culminante durante el reinado de Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.), que, mientras estaba en guerra con el Egipto de los Tolomeos, apoyaba en Judea a un partido helenizante, asignándole el sumo sacerdocio, el cargo político-religioso más importante. Este proceso de helenización culminó con la introducción por la fuerza del culto helenístico en el templo de Jerusalén, que para muchos judíos fue como la «abominación de la desolación». La revuelta que esto ocasionó, dirigida por los macabeos, concluyó en el año 142 a.C. con la reconquista de la autonomía política por obra de Simón Macabeo, que reunió en su persona los cargos de sumo sacerdote y de rey. Con Simón Macabeo se inaugura la monarquía de los asmoneos, que conservó una relativa autonomía hasta el año 6 d.C., cuando Judea pasó a estar directamente gobernada por un procurador romano.

Durante este período turbulento nace un judaísmo muy diversificado, acentuación de una tendencia que parece remontarse al período macabeo. Las fuentes dan testimonio de la existencia de corrientes bastante distintas tanto en su ideología religiosa como en sus relaciones con Jerusalén, el templo y el culto oficial que allí se practicaba, que era de naturaleza sacrificial. Los dos grupos que a menudo aparecen mencionados juntos, incluso en el Nuevo Testamento, son los saduceos y los fariseos. Los primeros formaban un partido sacerdotal aristocrático y conservador, cuya orientación ideológica resulta, por otra parte, poco clara. Los fariseos, en cambio, estaban representados por hombres doctos laicos, los llamados escribas, que defendían la primacía de la Torá, especialmente de sus normas de pureza ritual: una primacía que se prolongaría en el rabinismo posterior. Otro grupo importante era el de los esenios, que los estudiosos de hoy en día coinciden generalmente en identificar con la secta de Qumran, localidad situada a orillas del Mar Muerto, donde a partir de 1948 se han encontrado importantes manuscritos. Los esenios se mantenían apartados de la mayoría de los judíos de Jerusalén y, por lo tanto, no participaban en el culto del templo, que consideraban contaminado; observaban unas normas de pureza extraordinariamente rígidas, relacionadas con una intensa espera escatológica, parecidas a las que existían en otros movimientos apocalípticos de tendencia escatológica. El cristianismo primitivo también debe ser situado e interpretado desde esta perspectiva: junto con el fariseísmo, es el único «partido» del judaísmo importante en nuestra era que sobrevivió al desastre del año 70.

Efectivamente, en el año 70 d.C., los ejércitos romanos al mando de Tito invadieron Jerusalén, con objeto de acabar con las continuas rebeliones judías; destruyeron el templo y de este modo pusieron fin al poder de la clase sacerdotal. Más

25. MESIANISMO

El mesianismo es una categoría importante del pensamiento judío, aunque su importancia varía según los tiempos y es distinta en cada una de las corrientes que constituyen el judaísmo. De escasa relevancia en el judaísmo actual, fue fundamental entre los siglos II a.C y II d.C., y se manifestó posteriormente en períodos cruciales de la historia hebrea, como en el caso del sabetianismo del siglo XVII, un movimiento mesiánico inspirado por Sabbetai Zeví (1626-1676).

La palabra «mesías» es la transcripción del hebreo *mashiah*, que significa «ungido», en el sentido de que ha recibido la unción sagrada. Era el título del rey antes del exilio babilónico y del sumo sacerdote después del exilio. Con el término moderno de mesianismo designamos la categoría del pensamiento judío que esperaba el advenimiento de un mundo futuro y feliz, que sería instaurado por obra de un mediador encarnado en un descendiente de David de estirpe real, un sumo sacerdote o un ser sobrehumano de naturaleza no bien definible. El mesianismo desempeñó un papel fundamental en una época especialmente difícil de la historia judía, como fue la comprendida entre la guerra macabea y las guerras contra Roma entre los años 70 d.C. y 135 d.C.

El cristianismo, aunque también convierte la parusía del Cristo triunfante en el cumplimiento final de la espera mesiánica, se distingue del judaísmo porque identifica a Jesús con el Mesías o Cristo (término griego que traduce precisamente el *mashiah* hebreo).

Por extensión en la época moderna, los historiadores de las religiones han utilizado esta categoría, junto con la de milenarismo, para definir una pluralidad multiforme de movimientos, generalmente aparecidos en pueblos carentes de escritura después del contacto/choque con la cultura occidental, caracterizados por la espera de la instauración de un reino de bienestar terrenal, gracias a la intervención de una figura profética o mesiánica.

tarde, en el año 135, como consecuencia de las desastrosas consecuencias ocasionadas por una nueva revuelta judía, los romanos transformaron definitivamente *Iudaea* en *Palaestina* y destruyeron Jerusalén, que tomó un nuevo nombre (*Aelia Capitolina*): a los judíos se les prohibió poner los pies en la ciudad.

El judaísmo rabínico. 1) Período talmúdico (siglos II-VII): de las revueltas contra Roma surgió como única corriente el judaísmo rabínico (de *rabbi*, título que se otorgaba a los doctores expertos en la interpretación de las Escrituras), que consiguió que Roma les concediera una nueva forma de autonomía, el patriarcado. En Babilonia, por aquel entonces bajo el dominio de los partos, la población judía estaba representada por un «exilarca», mientras que las grandes escuelas rabínicas iban adquiriendo cada vez mayor influencia. En torno al año 200 se fijó en la *Mishná* una primera versión de la Torá oral, y con el tiempo se fue constituyendo el Talmud, en sus dos versiones, la palestina y la babilonia. Al mismo tiempo, la llegada del cristianismo al poder como consecuencia del cambio impuesto por Constantino y la consiguiente devaluación del estatus jurídico de los judíos afianzaron aún más la importancia de las escuelas babilonias.

2) Desde la conquista árabe (*c.* 638) hasta la expulsión de España (1492): este período está marcado por una diáspora cada vez mayor. En el extenso ámbito del mundo islámico los judíos adoptaron el árabe como lengua cotidiana y (junto con el

hebreo) literaria, cosa que les permitió participar en la cultura del ambiente que les rodeaba. En el ámbito cristiano, donde no existió unidad político-cultural y lingüística, el hebreo se mantuvo como lengua literaria común. Aparecieron así dos grandes ramificaciones del judaísmo: una oriental y sefardí, de sello claramente babilonio, nacida en la cultura hebrea española; la otra, denominada askenazí, de Europa central y oriental, que se remitía preferentemente a las tradiciones palestinas (a través de Bizancio e Italia). No obstante, la tradición babilonia con su Talmud se consolidó en todas partes.

Los askenazíes toman el nombre de *Askhenaz*, término hebreo utilizado en la Edad Media para designar de manera genérica a Alemania. Eran judíos residentes en el norte de Francia y en Europa central, cuyos descendientes, a partir de la Baja Edad Media, emigraron al norte de Italia, a Europa oriental y a Rusia y, a partir del siglo XIX, a Francia, Estados Unidos, Israel, Suráfrica y Australia. La palabra «askenazí», igual que «sefardí», designa un conjunto de tradiciones, normas, costumbres litúrgicas, expresiones lingüísticas y características culturales todavía vigentes. Si bien en la Edad Media la supremacía cultural correspondió a los sefarditas, a partir del siglo XVIII han prevalecido los sistemas culturales, las interpretaciones y las formulaciones, a menudo inspiradas en la filosofía moderna, especialmente la alemana, que del judaísmo han proporcionado los askenazíes. Su lengua es el *jiddish* (o *yiddish*, según la escritura angloamericana), una mezcla de hebreo y de antiguo alemán, a la que se fueron añadiendo términos eslavos a medida que los judíos emigraban a Europa oriental y a Rusia. Las principales diferencias entre ambos grupos se refieren, además de a los ritos litúrgicos, a las normas que regulan la circuncisión, el matrimonio y el funeral.

En cuanto a los sefardíes, su nombre procede de *Sefarad*, término hebreo utilizado en la Edad Media para referirse a la península Ibérica, donde los judíos vivieron hasta ser expulsados de España en 1492 y de Portugal en 1497. Sus descendientes emigraron a Italia, al norte de África, a Turquía, a los Balcanes, a los Países Bajos y a Inglaterra.

La época moderna (siglos XVI-XVIII). Los factores decisivos de la historia de este período son tres:

1) La nueva distribución de los judíos en Europa y en el imperio turco, como consecuencia de la expulsión de España en 1492. Los judíos desaparecieron de España y de Francia, excepto de las regiones meridionales; su presencia disminuyó en Alemania y aumentó en los Países Bajos, en Europa oriental —sobre todo en Polonia y Lituania, donde surgieron los centros más importantes desde el punto de vista demográfico y cultural—, en Italia y en todos los territorios del imperio turco.

2) La reducción, cuando no supresión, de los contactos con el mundo no judío en aquellos estados (Italia, Alemania, Europa oriental) donde los judíos fueron recluidos en «guetos» (el primer «gueto», o barrio cerrado, se creó en Venecia en 1516) u obligados a vivir solamente en las «zonas de residencia».

3) La reclusión física tuvo su correspondencia en la disminución de los contactos entre judíos y no judíos. La consecuencia fue que el judaísmo se recluyó en el estudio de sus propios textos jurídicos, rituales y místicos.

La época contemporánea. La Ilustración en primer lugar y las consecuencias liberadoras de la Revolución francesa más tarde marcaron toda una época para el

judaísmo en general, y para muchos judíos en particular. Al desafío planteado por la modernidad el judaísmo ofreció respuestas diversas, que dieron lugar a corrientes y movimientos diversos, que todavía siguen marcando hoy en día la escena religiosa.

1) El judaísmo ortodoxo: llamado también neoortodoxia o simplemente ortodoxia —aunque resulta impropio utilizar esta definición para un sistema religioso que carece de dogmas y de una autoridad central—, se basa en la convicción de que la Torá escrita y la Torá oral, fijadas en la literatura talmúdica, son la auténtica palabra de Dios, inmutable e intocable, por lo que la legislación hebrea tradicional siempre es válida y vinculante. Este movimiento está muy extendido en el estado de Israel y constituye la base del peculiar → fundamentalismo judío.

2) El judaísmo reformado: nacido en Alemania a comienzos del siglo XIX en centros como Berlín y gracias a personalidades como M. Mendelssohn, comenzó modificando el servicio de la sinagoga, sustituyó, entre otras cosas, el hebreo por el alemán en la predicación, introdujo la música de órgano y eliminó las referencias a la llegada de un mesías personal y al regreso de los judíos a la tierra de sus antepasados. Aunque se seguía afirmando la existencia de una «revelación progresiva», que se iba adecuando al «espíritu de los tiempos», se abandonaron antiguas costumbres. Se distinguió entre judaísmo profético, que daba valor al universalismo y a la conducta moral, y judaísmo sacerdotal, que era la expresión de una época histórica superada: las normas de alimentación y la observancia del sábado, por ejemplo, podían aplicarse de forma menos rígida. La reforma se extendió sobre todo por el mundo angloamericano: el Hebrew Union College de Cincinnati, fundado en 1875, es un centro de formación teológica para preparar rabinos reformados. En el estado de Israel no están admitidas las comunidades reformadas y ningún rabino reformado puede desempeñar allí sus funciones.

3) El judaísmo conservador: nacido también en Alemania en el siglo XIX, se sitúa entre las dos formas de judaísmo antes expuestas. Tiene su centro en el Jewish Theological Seminary, fundado en Nueva York en 1887, y está muy difundido en Estados Unidos. A diferencia del reformado, el judaísmo conservador considera vinculante la tradición, pero tiene de ella una visión dinámica, que se opone a la estática de la ortodoxia. La Torá, que no habría sido revelada a Israel, sino por medio de Israel, se entiende no como la transcripción de una serie de preceptos divinos, sino como un conjunto de normas que se ha ido formando a través de las distintas experiencias históricas del pueblo hebreo y adecuando a las diferentes circunstancias históricas. Por lo tanto, se puede actualizar la legislación tradicional adaptándola al cambio de los tiempos.

Para expresar las diferencias existentes entre los tres movimientos, se ha observado que si los fundamentos del judaísmo son tres (Dios, Torá, pueblo judío), la reforma pone a Dios ante todo, la ortodoxia a la Torá y el conservadurismo al pueblo judío.

El sionismo y el estado de Israel. Hacia finales del siglo XIX varias corrientes del judaísmo fueron adquiriendo cada vez más una dimensión política. Se formaron, sobre todo en Europa oriental, grupos socialistas y anarquistas, en buena medida indiferentes y contrarios a la religión, que al emigrar de Europa oriental se extendieron por Occidente y Norteamérica. Al mismo tiempo se iba desarrollando una moderna conciencia nacional fundamentalmente laica, en el seno de un movimiento nacionalista de orientación socialista, representado por dos corrientes opuestas entre sí: una que tendía a una autonomía local con lengua y cultura yiddish, la otra que se decantaba por Palestina y la lengua hebrea. Después de 1882 surge en Europa oriental el movimiento en favor del asentamiento en Palestina bajo la consigna de la «autoliberación nacional»: este movimiento se remitía a la patria histórica de los judíos y pretendía hacer una reforma social, cuyo objetivo principal era el establecimiento de asentamientos agrícolas judíos.

El movimiento sionista (de Sion, nombre de la colina sobre la que se levanta Jerusalén), neutral desde el punto de vista religioso, fue fundado por Theodor Herzl (1860-1904), autor de una obra fundamental, *El estado judío* (1896), y en 1897 se celebró el primer congreso sionista mundial en Basilea. En este congreso el sionismo se dotó de una estructura institucional —la organización sionista mundial— religiosamente neutral, puesto que su objetivo era construir un estado judío moderno y laico y proporcionar una patria y un refugio a los judíos que se habían visto obligados a emigrar debido al aumento del antisemitismo.

La organización mundial sionista muy pronto abarcó casi todo el espectro político, pero durante mucho tiempo tuvo en contra a la mayoría ortodoxa, que rechazaba la idea de un estado judío antes del cumplimiento mesiánico y, en cualquier caso, rechazaba la idea de un estado judío laico. El significado religioso del sionismo permaneció pues limitado durante mucho tiempo, y hasta después de la Shoah no consiguió obtener el consenso y la solidaridad internacionales. Mientras tanto, la constitución del estado de Israel (1948) modificó profundamente sus objetivos y su función.

4. Doctrinas y creencias

El judaísmo no exige tener fe en creencias reveladas, ni mucho menos en un sistema de dogmas. Se trata de una ortopraxis, es decir, de una legislación revelada que compromete al judío piadoso a la observancia de la Ley codificada en la Biblia y en las enseñanzas de los antiguos maestros, una observancia cuyo objetivo es hacer cumplir la justicia de Dios en este mundo. Se configura, pues, como un sistema de preceptos y de normas, más o menos rígidas, que regulan toda la vida del judío, tanto privada como pública. La función que en el judaísmo antiguo desempeñaban el templo, los sacerdotes y el culto sacrificial, en el judaísmo rabínico lo desempeñan por una parte la Torá (escrita u oral), y por otra parte todos los fieles, que practican el culto personal de respetar las enseñanzas de la Ley, estudiando la Biblia e interpretando correctamente sus mandatos. Así, a diferencia del cristianismo y concretamente del catolicismo, que ha conservado la función mediadora del clero, en el judaísmo ha desaparecido toda distinción entre lo sagrado y lo profano, entre lo «religioso» y lo «laico».

A diferencia del catolicismo, el judaísmo carece de dogmas, es decir, de doctrinas cuyo contenido, fijado por la tradición, deba ser creído por el cuerpo de los fieles. Ocupan su lugar una serie de principios, que fueron fijándose en la Edad Media por influencia de la filosofía árabe y, a través de ella, de la filosofía greco-helenística. Aunque estos principios gozan del consenso de la mayoría de los expertos, no son rigurosamente vinculantes para el judío piadoso, sino que permiten interpretaciones personales y divergencias en aquellas materias sobre las que la Biblia y la tradición no se han pronunciado de manera expresa o clara.

En este sentido, el credo más amplio y difundido es el que elaboró el gran pensador medieval Maimónides (1138-1204). Los trece artículos de su credo obligan a creer: 1) en la existencia de un Creador y de una Providencia; 2) en su unidad; 3) en su incorporeidad; 4) en su eternidad; 5) en su adoración exclusiva; 6) en las palabras de los profetas; 7) en Moisés, el más grande de todos los profetas; 8) en la revelación de la Ley a Moisés en el Sinaí; 9) en la inmutabilidad de la Ley revelada; 10) en la omnisciencia de Dios; 11) en el juicio y en la recompensa en este mundo y en el futuro; 12) en la llegada del Mesías; 13) en la resurrección de los muertos.

Dos siglos más tarde, Jafudá Cresques (que vivió en Barcelona y murió en Zaragoza en 1412), el último gran filósofo del judaísmo medieval, insatisfecho con el credo de Maimónides, presentó una nueva elaboración del credo más articulada, en la que distinguía entre «principios fundamentales» (como el amor y temor de Dios) que condicionan la existencia misma del judaísmo, «creencias» (como la resurrección, la inmortalidad, el juicio final, la eternidad de la Ley, la superioridad de Moisés, la venida del Mesías) cuyo rechazo, aunque constituye una grave herejía, no compromete la existencia del judaísmo, y, por último, «opiniones» (como el carácter incognoscible de la esencia divina, la ubicación espacial del infierno y del paraíso, la existencia de los demonios), cuya aceptación está reservada a cada individuo, aunque forman parte del patrimonio judío tradicional.

El contenido de estos principios es aceptado hoy en día por todos los judíos piadosos, pero más como punto de partida para posteriores profundizaciones que como principios definitivos. De hecho, existen notables divergencias, por ejemplo acerca de la naturaleza del premio y del castigo, entre quienes sostienen que Dios recompensa directamente en esta vida a los que cumplen con la Ley y castiga también en esta vida a los que no la cumplen, y quienes sostienen, en cambio, que la observancia contiene en sí misma el premio, mientras que a la inobservancia le sigue inmediatamente el castigo. También existen divergencias de opinión sobre los principios de la resurrección de los muertos y de la inmortalidad del alma, puesto que en la Biblia judía las referencias a la vida del Más Allá son muy vagas. En general, existen muchas opiniones discordantes acerca del principio de la inmortalidad del alma que suponga la continuación de la existencia de toda la personalidad humana en el Más Allá. También hay discrepancias en torno a la llegada y a la figura del Mesías, el ungido o consagrado por Dios. Según la Biblia, este mundo será perfeccionado un día, las guerras serán eliminadas, se establecerá el reino de Dios sobre la tierra y todos los hombres reconocerán y adorarán al verdadero Dios. Algunos creen que todo esto será realizado por una persona no divina sino humana, precisamente el Mesías, dotado de un gran poder y descendiente de la casa de David. Otros, en cambio, sobre todo a partir del siglo XIX, no piensan en el Mesías como en una persona, sino como en una era en la reinarán la justicia y la paz y en la que todos los hombres reconocerán al verdadero Dios.

5. Prácticas, culto y ritos

La vida cotidiana de los judíos está regulada por una preceptiva minuciosa, detallada en 613 preceptos, de los que 248 son positivos (por ejemplo, el n.º 11: enseñar la Torá y estudiarla) y 365 negativos (por ejemplo, el n.º 184: está prohibido comer la sangre).

La observancia de las reglas, impuesta en Levítico, 11 y en Deuteronomio, 14, 3-21, ha desempeñado, entre otras, una función fundamental de identificación: obligados a distinguir un alimento de otro, los judíos siempre deben tener presente la obligación de mantenerse diferentes de los otros pueblos. Están permitidos, porque se consideran animales puros, los cuadrúpedos que son rumiantes y tienen el pie partido en dos y la pezuña hendida (por ejemplo, bovinos, ovinos, ciervos, corzos), mientras que están prohibidos, porque se consideran impuros, los que sólo reúnen uno de estos requisitos (cerdo, camello) o ninguno (caballo, gato). Son puras todas las aves, excepto 24 especies que no siempre se pueden identificar con certeza. Puesto que está prohibido alimentarse de la sangre de los cuadrúpedos y de las aves —la sangre se considera la sede de la vida—, estos animales deben ser sacrificados exclusivamente siguiendo determinadas reglas que imponen, entre otras cosas, el corte completo del esófago y de la tráquea con un cuchillo muy afilado, de modo que en poco tiempo sea derramada la mayor parte posible de la sangre.

Corresponde a la liturgia la santificación del tiempo tanto en la vida familiar como en la → sinagoga. Los ritmos de las celebraciones los marca el sábado, que cierra la semana, y las festividades solemnes. Todos los sábados, durante la ceremonia de la mañana, el arca —que contiene los rollos de la Ley escrita en hebreo sobre pergamino, recubiertos de terciopelo, seda y brocado y adornados con campanas, una corona y un pectoral de metal precioso— se abre ritualmente y el rollo de la Ley es elevado y llevado en procesión alrededor de la sinagoga. Se leen en hebreo diversos fragmentos del rollo, siguiendo el estilo hebreo tradicional, y se invita a los participantes en el culto a recitar la bendición tradicional antes y después de cada lectura. Una vez finalizada la lectura, se lleva de nuevo el rollo en procesión alrededor de la sinagoga y se deposita luego en el arca. Los participantes pueden tocarlo con el borde de sus chales de oración y besar luego los bordes como acto de devoción y de reverencia a la palabra de Dios.

El año religioso judío contempla un determinado número de fiestas y de días de ayuno. La primera fiesta es el Año Nuevo (*Rosh hashanah*), situada entre septiembre y octubre, que celebra la creación y el juicio del mundo por parte de Dios. En la sinagoga se hace sonar el cuerno de carnero para recordar al pueblo que debe retornar a Dios, y los diez días siguientes están dedicados al examen interior y al arrepentimiento. Es costumbre comer manzanas untadas en miel y desear un buen y feliz año a los demás.

El día de la expiación (*Yom Kippur*) se considera el día más sagrado del año religioso judío. Se celebra al finalizar el período de penitencia iniciado con el Año Nuevo y se caracteriza por las oraciones, ayunos y la confesión pública de los pecados. Tradicionalmente, era el día en que el sumo sacerdote ofrecía un sacrificio por los pecados de Israel y penetraba en el *Sancta sanctorum* del templo. Hoy en día, la ceremonia de expiación ha sido sustituida por el arrepentimiento individual y colectivo. El judío piadoso ayuna durante veinticuatro horas, pasa todo el día en la sinagoga y se cubre con un manto blanco, que simboliza la pureza y el sepulcro. Al acabar la jornada podrá considerarse espiritualmente renacido.

Cinco días después del día de la expiación tiene lugar la fiesta de los tabernáculos (*Sukkot*), que dura una semana. Es una de las tres fiestas de la siega y de la recolección en el año judío (las otras dos son Pascua y Pentecostés). Durante la fiesta, se recuerda cómo Dios atendió a las necesidades del pueblo judío durante su peregrinación de cuarenta años por el desierto. La gente se construye cabañas o «tabernácu-

26. SINAGOGA

Del griego *synagogé*, «lugar de acogida», es el centro de reunión y de culto del judaísmo en la Palestina posterior al exilio y en la diáspora. Tras la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70, las sinagogas se multiplicaron y se convirtieron en centros para la oración comunitaria, para la lectura de las Escrituras y para la instrucción religiosa. La sinagoga está constituida por una sala —dividida en naves separadas por columnas (las sinagogas de la época grecorromana y también algunas más recientes) o de espacio único— orientada hacia Jerusalén, y contiene dos elementos fundamentales: un armario con los rollos de la Torá, ricamente adornado (la llamada arca sagrada) y una tribuna o podio para la lectura de las Escrituras y la recitación de las plegarias. Las mujeres se sitúan en un lugar especial oculto por celosías, aunque en las sinagogas reformadas hombres y mujeres se sientan juntos.

El culto de la sinagoga no es sacrificial, sino de lectura, de oración y de predicación; no lo celebran los sacerdotes, sino un simple oficiante «delegado por la asamblea», que no tiene por qué ser necesariamente un rabino (en las grandes comunidades actualmente el cargo es profesional y corresponde al cantor o *chazzan*). El culto público, que exige la presencia de al menos diez varones adultos, se desarrolla en tres momentos del día (mañana, tarde y noche), cuatro en las fiestas, cinco en el Kippur, y su núcleo está constituido por la recitación de las Dieciocho Bendiciones, además de numerosos salmos, composiciones poéticas, plegarias de alabanza, intercesión y súplica. El sábado y los días de fiesta tiene lugar la lectura solemne de la sección prevista de la Torá y de fragmentos proféticos. En muchos lugares y épocas (menos en la Europa occidental de hoy) la sinagoga también es lugar de estudio.

los» de ramas en el jardín o cerca de la sinagoga, y en ellas come y, si el tiempo lo permite, duerme.

Aproximadamente por las mismas fechas en que los cristianos celebran la Navidad, los judíos celebran *Hanukkah*, la fiesta de las luces, en memoria de la victoria de Judas Macabeo sobre los sirios y de la nueva consagración del templo en el año 164 a.C. La fiesta dura ocho días; muchas familias judías encienden un candelabro de siete brazos o *menorah*. Cada día se enciende una vela, hasta que en el octavo día de la fiesta están todas encendidas.

Entre febrero y marzo se celebran los *Purim*, la fiesta que recuerda la historia de Esther. «Purim» significa e indica la suerte echada por Amán para elegir el día en que destruiría a todos los judíos del imperio persa. En la → sinagoga se lee el libro de Esther, y cada vez que aparece el nombre de Amán los muchachos asistentes dan muestras de desaprobación haciendo sonar carracas o golpeando el suelo con los pies. En las casas los Purim son un tiempo de invitaciones, durante el que se viste de manera extravagante y se comen dulces especiales.

La fiesta judía más conocida es la Pascua (*Pesach*), que coincide más o menos con la Pascua cristiana y conmemora la liberación del pueblo de Israel de la esclavitud de Egipto. En las casas se hacen comidas especiales: se comen platos tradicionales, se entonan cantos y se cuenta la historia de la liberación de Egipto. Se acostumbra dejar un sitio vacío en la mesa y un vaso para el profeta Elías, cuya llegada se espera como heraldo de la era mesiánica.

Sigue a la Pascua un período de siete semanas de luto, que conmemora simbólicamente el fracaso de la revuelta hebrea contra Roma en el siglo II d.C. La fiesta de Pentecostés (o de las semanas) se celebra cincuenta días después del segundo día de Pascua, y conmemora la entrega de la Ley por parte de Dios a Moisés en el Sinaí. En el servicio religioso de la sinagoga se leen los diez mandamientos, y algunos judíos pasan toda la noche meditando sobre la Ley de Dios. Pentecostés es también la fiesta de las primicias: la sinagoga se decora con flores y plantas y se consumen alimentos elaborados a base de productos lácteos.

BIBLIOGRAFÍA

Barnavi, E., ed. (1992), *A Historical Atlas of the Jewish People: From Biblical Times to the Opening of the Modern Era*, Nueva York.

Baron, S. W. (1952-1983), *A Social and Religious History of the Jews*, 18 vols., Nueva York-Londres-Filadelfia.

Ben-Sasson, H. H., ed. (1975), *A History of the Jewish People*, Londres.

Epstein, I. (1959), *Judaism, a Historical Presentation*, Harmondsworth.

Fohrer, G. (1968), *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlín.

Ginzberg, L. (1968), *The Legends of the Jews*, 7 vols., Filadelfia.

Glazer, N. (1972^2), *American Judaism*, Chicago.

Grätz, H. (1905), *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, 11 vols., Leipzig.

Grottanelli, C. (1995), *La religione di Israele prima dell'Esilio*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, II: *Ebraismo e cristianesimo*, Roma-Bari, pp. 5-45.

Idel, M. (1987), *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, Nueva York.

— (1988), *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven-Londres.

Maier, J. (1990), *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, Munich.

Neusner, J. (1988^4), *The Way of Torah: An Introduction to Judaism*, Belmont, Cal.

Noth, M. (1950), *Geschichte Israels*, Gotinga.

Ringgren, H. (1963), *Israelitische religion*, Stuttgart.

Russell, D. S. (1980^2), *The Metod and Message of Jewish Apocalyptic*, Londres.

Sacchi, P. (1990), *L'apocalittica giudaica*, Brescia.

— (1994), *Storia del Secondo Tempio: Israele tra* VI *secolo a.C. e* I *secolo d.C.*, Turín.

Scholem, G. (1982), *Die jüdische Mystik in ihrer Hauptströmungen*, Zurich.

Schürer, E. (1898-1902), *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 vols., Leipzig.

Sirat, C. (1988^2), *La philosophie juive au Moyen Âge selon les textes manuscrits et imprimés*, París.

Soggin, J. A. (1984), *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kochbà*, Brescia.

Stemberger, G. (1991), *Il giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, Bolonia.

Tamani, G. (1995), *Il giudaismo nell'età tardo-antica*; *Il giudaismo nell'età medievale*; *Il giudaismo nell'età moderna e contemporanea*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, II: *Ebraismo e cristianesimo*, Roma-Bari, pp. 107-131; 133-158; 159-187.

Urbach, E. E., (1975), *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, 2 vols., Jerusalén.

Capítulo XII

CRISTIANISMO

1. INTRODUCCIÓN

Origen del nombre. Con el término «cristianismo» se designa el conjunto de iglesias, comunidades, sectas y grupos, así como de ideas y concepciones, que siguen la predicación del que se considera comúnmente el fundador de esta religión, Jesús de Nazaret. A pesar de la enorme variedad histórica de creencias y prácticas, el cristianismo ha mantenido como elemento común la profesión de fe en Jesús, hijo del único Dios Señor y Creador, encarnado, muerto y resucitado, el mesías (→ Mesianismo) prometido y como tal el «Cristo», es decir, el «ungido» del Señor (de ahí el nombre de «cristianos» con el que muy pronto fueron distinguidos sus seguidores). El cristianismo es, como el islam o el budismo, una religión históricamente fundada, no solamente porque tuvo su inicio en un determinado momento de la historia, sino también porque debe su origen a la acción de un fundador. Además, hay que tener en cuenta que, en la autocomprensión cristiana, desde los orígenes Jesús fue considerado fundador también en el sentido de persona que siempre está presente en la comunidad de los suyos, que funda constantemente su iglesia.

El fundador y su mensaje. El fundador del cristianismo es un profeta hebreo llamado Jesús, nacido, según nuestra forma de calcular el tiempo, en una fecha que se sitúa entre cuatro años antes y seis después del comienzo de nuestra era, en Palestina, en Belén de Judea (o en Nazaret de Galilea, según algunos críticos). Sobre su vida nos informan esencialmente los Evangelios. Perteneciente a una familia judía descendiente del rey David, llevó durante más de treinta años una existencia anónima en el pequeño pueblo de Nazaret. En los últimos tres años de su vida se separó de la familia y del pueblo para dedicarse a una forma de predicación itinerante junto con un grupo de discípulos elegidos (doce, según los Evangelios), llevando una vida de célibe y de pobreza absoluta. El «evangelio» (término griego que significa «buena nueva») anunciado por Jesús a los judíos era un mensaje de salvación del mal y del pecado y de amor a Dios y a los hombres. El reino, que Dios otorga gratuitamente a los hombres, no es de este mundo, y se opone al poder de las fuerzas maléficas que inducen al hombre al pecado. Su realización es inminente: por esto es necesario cambiar radicalmente de vida. Su predicación estuvo acompañada de acciones extraordinarias, como curaciones y exorcismos. Su preferencia por los pobres de todo tipo y su libertad frente a las instituciones le llevaron a enfrentarse con el poder religioso judío (especialmente con la clase sacerdotal) y romano (representado por el prefecto Poncio Pilatos). Desde el punto de vista judío fue condenado por blasfemia, porque se asociaba a sí mismo con el Dios de Israel, y desde el punto de vista romano por un delito de lesa majestad, ya que se le acusaba de querer sustituir al César. Tras una última cena con sus más íntimos discípulos, sufrió el suplicio de la cruz con ocasión de la celebración judía de la Pascua, probablemente en el año 30. Según sus primeros discípulos, el tercer día después de su muerte habría resucitado, demostrando con ello su origen divino; después de cuarenta días habría subido al cielo, dejándoles como ayuda y sostén en su obra misionera de difusión de su mensaje salvífico el Espíritu divino.

Fortalecidos por esta presencia y ratificados en su creencia de que el Maestro había resucitado, sus discípulos comenzaron a anunciarlo a sus hermanos judíos como el Mesías esperado, el Señor hijo de Dios. Basándose en algunos anuncios proféticos que hizo durante su vida terrena, su muerte fue reinterpretada como un sacrificio realizado por obediencia al Padre celestial y por amor hacia los hombres, a fin de restablecer entre Dios y los suyos una nueva comunión de vida. Aparece, pues, como el salvador escatológico, puesto que libera al que cree en él de la ira del juicio final. A partir de Pablo, el anuncio del Cristo de la fe y de su acción redentora en favor de la humanidad se extenderá de forma decisiva a los gentiles.

La originalidad del mensaje cristiano. Como religión históricamente fundada, el cristianismo de los orígenes está profundamente vinculado al mundo religioso en el que surge y en el que se va consolidando progresivamente, el judaísmo del Segundo Templo, del que, no obstante, se va diferenciando muy pronto por una serie de características originales y distintivas, que contribuyen a fundar su identidad, conservada a lo largo del tiempo a pesar de las innumerables escisiones y diferenciaciones históricas. Con el judaísmo tiene en común la creencia en un único Dios, Señor y Creador del cosmos; pero se diferencia de él no sólo por el hecho de haber identificado a Jesús de Nazaret como el mesías prometido, sino por haberlo considerado hijo de Dios. La afirmación de la presencia en el fundador de la naturaleza divina y humana (por lo que el hombre Jesús es capaz de resucitar, mientras que el Cristo divino se encarna en una naturaleza humana), aunque ha dado lugar a complejas controversias teológicas y cristológicas, de hecho marca una distancia clara respecto a las expectativas mesiánicas del judaísmo del tiempo de Jesús, que esperaba un mesías terrenal al que le era ajena la idea misma de la filiación divina. Además, aunque los primeros cristianos adoptaron como fuente de revelación las escrituras hebreas, consideradas por ellos testimonio del «antiguo pacto» (en griego *diatheke*, es decir, «testamento»; de ahí la expresión «Antiguo Testamento» para designar las escrituras del canon judío) signado entre Dios y el pueblo elegido, vieron en el mensaje de Jesús el «nuevo pacto» sellado entre Dios y el nuevo Israel, la comunidad cristiana, un pacto que se dirigía a «todos los hombres de buena voluntad» y que tenía su fundamento ya no en la observancia de la Ley, sino en el evangelio del fundador, anunciado y difundido por sus apóstoles. Vale la pena señalar un último rasgo: la superación de las leyes de la pureza. El judaísmo del tiempo de Jesús, incluso en sus corrientes más sectarias, era profundamente respetuoso con las normas de pureza y las correspondientes concepciones de lo sagrado/profano y de

lo puro/impuro, que eran el origen del respeto a la Ley. Jesús, en cambio, al enseñar que «no hay nada fuera del hombre que, al entrar en él, pueda contaminarlo» (Mc 7, 15; cf. capítulo 15 de Mt), sino que son las cosas que salen del hombre las que lo contaminan y que, por lo tanto, todos los alimentos son puros, incidía de lleno en uno de los puntos fundamentales del sistema de culto y legislativo judío.

En cuanto a las religiones helenísticas, el cristianismo se diferencia de ellas sobre todo por su carácter de religión histórica. El Hijo de Dios, al encarnarse en Jesús, con su pasión, muerte y resurrección representa para el creyente el acontecimiento fundamental de la historia humana, que desde la perspectiva de la fe se transforma en la historia de la salvación de la humanidad por obra del Cristo según el plan providencial del Padre. Por una parte, toda la historia anterior a este acontecimiento es interpretada por la teología de la historia cristiana como una preparación providencial a la encarnación de Cristo, que aporta la salvación; por otra parte, a partir de este acontecimiento toda la historia de la humanidad parece tender directamente a su objetivo final: la salvación de la humanidad, reunida en la fe «católica», es decir, universal, en Cristo. Por esto, a diferencia de otras religiones universales como el hinduismo o el budismo, el cristianismo se realiza en la historia y no puede dejar de realizarse en ella.

2. Fuentes

Sobre la vida y obras de Jesús, la única y exhaustiva fuente literaria de que disponemos es la colección de escritos conocida como Nuevo Testamento, por oposición al Antiguo Testamento, el conjunto de los escritos que componían la Biblia judía y que durante mucho tiempo, como «escrituras», siguieron siendo en la traducción griega de los Setenta el texto de las primitivas comunidades cristianas.

El canon del Nuevo Testamento, igual que el canon del Antiguo Testamento, ha tenido una historia complicada. Junto a la tradición oral —que durante mucho tiempo siguió siendo fundamental— referente a la vida y a las palabras de Jesús, se fueron condensando muy lentamente los primeros núcleos escritos, que llevaron a la redacción de los Evangelios sinópticos, el más antiguo de los cuales es el de Marcos (según algunos críticos, redactado antes del año 70), seguido del Evangelio atribuido a Juan (las cartas auténticas de Pablo serían pues los escritos más antiguos del canon). Pero habrá que esperar hasta mediados del siglo II para que el problema del canon se planteee de forma drástica incluso para las comunidades cristianas. Marción, un cristiano antijudío, intentó hacia el año 140 elaborar un canon, del que quedaban excluidos todos los libros del Antiguo Testamento y en el que solamente se incluían el Evangelio de Lucas y diez cartas de Pablo, siguiendo su criterio teológico consistente en dar primacía al Dios de la gracia, cuyo anuncio Marción sólo hallaba en estos escritos. La respuesta de la Gran Iglesia aparece en el llamado *Canon muratoriano* (descubierto por Ludovico Antonio Muratori), de finales del siglo II, que nos proporciona una primera lista completa, aunque no definitiva (incluye, por ejemplo, el *Apocalipsis de Pedro*, que más tarde será excluido del canon). La unanimidad entre los Padres no se alcanzó hasta finales del siglo IV, con los concilios de Hipona y de Cartago. El canon aprobado entonces, y que se considera definitivo, comprende: los cuatro Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan, los

Hechos de los apóstoles, trece cartas de Pablo, la carta a los judíos, la carta de Santiago, las dos de Pedro, las tres de Juan, la de Judas y, por último, el Apocalipsis. El total es de veintisiete obras.

3. Perfil histórico

Del reino a la iglesia. Jesús era un judío y su mensaje inicial estuvo dirigido a los judíos. Pero muy pronto, sobre todo después de la acción misionera de un judío convertido, Pablo, el Evangelio se dirigió también a los gentiles y comenzó a difundirse rápidamente por el mundo mediterráneo. Inicialmente vinculado con el mundo de la Palestina rural, después de las misiones paulinas el cristianismo se convirtió en un movimiento urbano, que conseguía sus adeptos en las ciudades helenísticas del Imperio romano, no sólo entre los desheredados, sino también entre las capas sociales intermedias. Tras la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70, llevada a cabo por Tito en respuesta a una revuelta judía, el cristianismo, que había mantenido su centro en Jerusalén, se distanció progresivamente de su origen judío y se estructuró en iglesias ordenadas jerárquicamente, gobernadas por un obispo. El término «iglesia» tiene un origen bíblico, que se remite al hebreo *qahal*, que en el Antiguo Testamento designaba al pueblo de Dios reunido para el culto o para la guerra. Los primeros cristianos, queriendo subrayar su continuidad, en cuanto nuevo Israel, con el antiguo Israel del que se consideraban los herederos en virtud del nuevo pacto o testamento sellado gracias al sacrificio de la cruz, para denominar a sus propias comunidades recurrieron al término *ekklesia*, que en el griego helenístico designaba la «asamblea popular», pero que en el griego bíblico al que había sido traducida la Biblia (la llamada de los Setenta) se había utilizado para traducir precisamente el hebreo *qahal* (la reunión de los hebreos no convertidos al cristianismo fue designada en cambio con el término griego *synagogé*, del que procede sinagoga). «Iglesia» adquiere, pues, el significado de reunión, por iniciativa de Dios (y no, a diferencia de las asambleas de las ciudades helenísticas, por iniciativa de los hombres), de aquellos que profesan la fe cristiana. Durante todo el siglo II estas iglesias (regidas por un obispo que tiende a asumir, a partir de Asia Menor, poderes monárquicos por debajo de los cuales operan ministerios —presbiterado, diaconado—, que se encargan del cuidado de las almas), tienen un funcionamiento autónomo, aunque progresivamente, en el transcurso del siglo III, se irá afirmando la «primacía» de la sede romana. Al difundirse por varias zonas del imperio y adaptarse a los usos y costumbres (y lenguas) locales, el cristianismo adquiere una multiformidad de tradiciones y de posturas, que no experimentarán un proceso de homogeneización doctrinal (→ herejía y ortodoxia) hasta la aparición en su propio seno de algunas formas de herejía. Progresivamente se irá estableciendo un canon de las escrituras cada vez más uniforme, un credo común y liturgias que giran en torno al bautismo y a la eucaristía.

El período que va hasta el Concilio de Nicea (325) se caracterizó por la intensidad de las controversias teológicas, centradas en torno al problema de las relaciones entre el único Dios, Señor y Creador, y el Hijo (la cuestión del Espíritu Santo no se planteará hasta el siglo IV). La especial naturaleza del fundador, considerado por sus seguidores hombre y dios a la vez, muy pronto dio lugar a reflexiones sistemáticas sobre sus relaciones como Hijo de Dios con el Padre, a fin de salvaguardar tanto la

27. LAS FECHAS FUNDAMENTALES DEL CRISTIANISMO

4 a.C.-6 d.C. Nace Jesús. En Palestina reina Herodes (40/37-4 a.C.).

1 d.C. Comienza el cómputo del tiempo según la cronología cristiana, sobre la base de un cálculo erróneo acerca del nacimiento de Cristo realizado en el año 525 por el monje Dionisio el Exiguo (470-550).

30 aproximadamente Jesús de Nazaret es crucificado en Jerusalén en la época del emperador Tiberio (14-37) y de su procurador en Galilea Poncio Pilatos (26-36), del tetrarca Herodes Antipas (4 a.C.-40) y del sumo sacerdote Caifás (18-36).

45-58 Viajes misioneros del apóstol Pablo.

64 aproximadamente Ejecución de los apóstoles Pedro y Pablo, en la época de la primera «persecución» contra los cristianos promovida por el emperador Nerón (54-68).

250 Persecución anticristiana promovida por el emperador romano Decio (249-251).

303-304 Persecuciones anticristianas promovidas por el emperador romano Diocleciano (284-305).

313 Edicto de Milán.

325 Concilio ecuménico de Nicea, convocado por el emperador Constantino: se condena el arrianismo.

391-392 El emperador Teodosio (379-395) proclama el cristianismo religión del estado. Se prohíben en los territorios del imperio todos los cultos no cristianos.

431 Concilio ecuménico de Éfeso: se condena el nestorianismo.

496 Conversión al cristianismo del rey de los francos Clodoveo (482-511).

529 Benito de Norcia (480-547) funda el monasterio de Montecassino.

726-843 Lucha contra el culto a las imágenes en el imperio bizantino.

728 El rey longobardo Liutprando (712-744) dona al pontífice los territorios de Nepi y de Sutri: comienza el dominio temporal de la iglesia romana.

800 Carlomagno, rey de los francos, es coronado emperador del Sacro Imperio Romano por el papa León III (795-816).

1054 Ruptura definitiva entre la iglesia romana y la iglesia ortodoxa.

1075-1122 Lucha por las investiduras entre el papa y el emperador.

1095 El papa Urbano II (1088-1099) convoca la primera cruzada. Las cruzadas se prolongan hasta 1270. Primeras persecuciones contra los judíos.

1122 El concordato de Worms pone fin a las luchas por las investiduras.

1208-1229 Cruzada contra los albigenses hasta su exterminio.

1210 Francisco de Asís (1181/2-1226) funda la orden franciscana.

1215 El IV Concilio de Letrán, convocado por el papa Inocencio III (1198-1216), emprende la reforma de la iglesia y establece las normas para la lucha contra las herejías.

1231 El papa Gregorio IX (1227-1241) crea el Oficio de la Santa Inquisición.

1309 La sede del papado se traslada a Aviñón; será devuelta a Roma el año 1377 por el papa Gregorio XI (1370-1378).

1378 Gran cisma de Occidente, que terminará en 1417.

1425-1455 Primera edición impresa de la Biblia de Gutenberg.

1453 Los turcos se apoderan de Constantinopla.

1517 Martín Lutero cuelga en el portal de la iglesia del castillo de Wittenberg noventa y cinco tesis teológicas. Comienza la Reforma protestante.

1522 Comienzo de la Reforma en Zurich por obra del suizo Ulrico Zuinglio (1484-1531).

1531 El rey de Inglaterra Enrique VIII (1509-1547) se separa de la iglesia de Roma.

1534 Ignacio de Loyola (1491-1556) funda la orden de los jesuitas.

1545-1563 El Concilio de Trento establece los principios de la reforma católica (la llamada Contrarreforma).

1555 Paz religiosa de Augsburgo.

1562 Comienzan en Francia las guerras de religión entre católicos y hugonotes (calvinistas)

1572 Noche de San Bartolomé: sólo en París fueron masacrados más de 2.000 hugonotes.

1598 Edicto de Nantes, promulgado por el rey de Francia Enrique IV (1598-1610), que sanciona la tolerancia de la religión hugonote en Francia.

1648 Paz de Westfalia. Termina la guerra de los Treinta Años y se establece el principio *cuius regio eius religio.*

1685 El rey de Francia Luis XIV (1643-1715) revoca el edicto de Nantes: medio millón de hugonotes abandona Francia.

1789 La Asamblea Constituyente de París establece la supresión de la propiedad eclesiástica.

1869-1870 El Concilio Vaticano I, convocado por el papa Pío IX (1846-1878), establece el dogma de la infalibilidad del papa y de su primacía jurisdiccional.

1929 Pactos Lateranenses entre la iglesia católica y el estado italiano; se crea el estado de la Ciudad del Vaticano.

1962-1965 Concilio ecuménico Vaticano II, convocado por el papa Juan XXIII (1958-1963); se promueve una reforma de la iglesia.

1965 Se revoca la excomunión recíproca entre católicos y ortodoxos.

unicidad de Dios (→ Monoteísmo) como la existencia de un Padre y de un Hijo. El punto final a esta reflexión lo pone el Concilio de Nicea (325), convocado para combatir el arrianismo, un movimiento que para defender el monoteísmo sostenía que el Hijo no era de la sustancia del Padre, y convertía a Cristo en una criatura excelsa, pero, precisamente en cuanto criatura, un ser subordinado al Padre (*subordinacionismo*): el concilio ratificó la consustancialidad y, por tanto, la plena divinidad del Hijo.

En cuanto a las relaciones con el Imperio romano, el cristianismo —separado ya del judaísmo, que era un religión tolerada en el seno del imperio— entró en conflicto con el poder romano, puesto que su fe monoteísta le impedía reconocer la presunta naturaleza divina de los emperadores. De modo que fue víctima de una serie de persecuciones, que básicamente comienzan a mediados del siglo III y culminan en la gran persecución desencadenada por Diocleciano (303-304). Las cosas cambiaron con la llegada al poder de Constantino, que reconoció al cristianismo como *religio licita* (Edicto de Milán del año 313), otorgándole de hecho primacía frente al paganismo tradicional, que había sido la religión oficial de los emperadores anteriores. Esta decisión tendrá consecuencias históricas de gran trascendencia, porque a partir de entonces la iglesia, gracias además a la cesión de posesiones por parte de Constantino, inicia la época de su poder temporal, ejerciendo a la vez directa o indirectamente el poder político. Finalmente, gracias a los distintos edictos promulgados por Teodosio entre los años 380 y 392, el cristianismo se convertirá en la religión oficial del imperio, sustituyendo al paganismo oficial.

La era constantiniana. La transformación del cristianismo en religión oficial tuvo como consecuencia una estrecha conjunción entre iglesia católica y poder político, que marcó el inicio de una época comúnmente denominada *era constantiniana.*

28. HEREJÍA Y ORTODOXIA

Ortodoxia y herejía son dos términos que se exigen mutuamente. Suele decirse que una idea es ortodoxa cuando se considera que, explícita o implícitamente, se opone a otra idea o práctica considerada herética. El uso de ambos términos implica un juicio de valor, que refleja en cualquier caso el punto de vista de un grupo concreto, generalmente el más fuerte o más numeroso, que se considera a sí mismo ortodoxo y a sus adversarios heréticos.

«Ortodoxia» deriva del griego *orthos*, «recto», «justo», y *doxa*, «opinión o doctrina». A medida que las comunidades cristianas iban estructurándose guiadas por una autoridad encargada de vigilarlas, el obispo (de *epískopos*, «vigilante»), se va estableciendo un control tendente a distinguir entre doctrinas «rectas» y doctrinas que aparentemente no lo son (cf. Ignacio de Antioquía, *Ef.* 1, 1). En las Pastorales se abre paso un concepto de ortodoxia como conjunto de ideas, garantizadas por la fe en la tradición, que considera vana verborrea las opiniones de los adversarios (cf. 2 Timoteo, 2, 14-18). Posteriormente, el significado de ortodoxia tenderá a restringirse y designará concretamente la recta interpretación de las Escrituras, que sólo los ortodoxos interpretan correctamente, mientras que los herejes las deforman.

El término «herejía» deriva del griego *háiresis*, «elección». El término se utilizaba en el ámbito filosófico para designar una corriente, una tendencia de pensamiento, en definitiva una escuela, por tanto sin ningún significado peyorativo: este uso está atestiguado en el Nuevo Testamento (Hechos, 24, 14; 26, 5; 28, 22). Con Pablo comienza a adquirir una connotación negativa. En Gálatas, 5, 20 Pablo ofrece el retrato de una comunidad dividida en muchos «partidos», que fomentan polémicas y disputas, turbando la armonía y la paz. Cristo no puede ser dividido y, por lo tanto, no puede dar lugar a comunidades de fieles enfrentadas entre sí. A comienzos del siglo II, cuando el episcopado monárquico se afianza en Asia Menor, «herejía» acaba adoptando el significado negativo, que conservaría a través de los siglos, de opinión desviada, doctrina errónea que excluye de la comunión (el «recto camino») a quien la profesa (cf. Ignacio de Antioquía, *Ef.* 6, 2: *Trall.* 6, 1).

A partir de la segunda mitad del siglo II, con la aparición de la crisis agnóstica, se irá elaborando, por obra sobre todo de Justino e Ireneo, una auténtica literatura antiherética, cuyo objetivo principal es la identificación, descripción, refutación y condena de la herejía.

Esa época se caracteriza por la formación de un estado cristiano: sus leyes civiles recogen las normas básicas morales del cristianismo y, mediante la fuerza coercitiva de la sanción penal, protegen sus reglas religiosas y eclesiásticas; al mismo tiempo, la jerarquía garantiza la subordinación a los gobernantes a través de la legitimación religiosa de los comportamientos políticos que les garantizan el consenso. Así pues, el emperador cristiano asume en la organización eclesiástica el papel de «obispo externo», encargado de asegurar la ortodoxia y la unidad de la iglesia mediante instrumentos de organización —la convocatoria del primer Concilio ecuménico en Nicea (325) se debe precisamente a Constantino— o temporales. Y viceversa; los obispos —procedentes cada vez más, como en el caso de Ambrosio, de los mismos sectores nobiliarios de los que provenían las altas magistraturas del imperio— asumen poderes civiles. Sin embargo, tras la pervivencia en Oriente del imperio bizantino, heredero del romano, y la fragmentación de Occidente en los reinos romano-

bárbaros, se perfila un desarrollo diferente en ambas zonas: en el área de lengua griega domina una fuerte identificación entre iglesia y estado, mientras que en el área latina el papa Gelasio (492-495) defiende la unión en la distinción entre el poder temporal y el espiritual.

También como reacción al carácter mundano que va adquiriendo la iglesia a raíz del cambio promovido por Constantino nace en Egipto el monacato, primero en forma eremítica (Antonio) y más tarde, con Pacomio, adoptará formas cenobíticas. Desde Egipto se extenderá por Oriente (Siria) y luego por Occidente, donde predominará la forma cenobítica (→ El monacato).

Entre los siglos IV y V, una vez definido dogmáticamente el problema de la naturaleza especial del monoteísmo cristiano, surgirán las controversias cristológicas sobre la naturaleza de Cristo. El problema que se plantea entonces es cómo comprender, desde un punto de vista racional, el misterio de la presencia conjunta, en una única persona, de las dos naturalezas, divina y humana. Surgieron varias interpretaciones. Unos otorgaban primacía a la divinidad de Cristo, en detrimento de su humanidad; para otros, la humanidad de Cristo era tan diferente de su divinidad que se producía una escisión. El Concilio de Calcedonia (451) marcó los límites de la ortodoxia, afirmando que Jesucristo era verdadero Dios y verdadero hombre, de una única sustancia con el Padre en cuanto a su divinidad y de una sustancia común con los hombres en cuanto a su humanidad.

Paralelamente, se abordó la cuestión de la naturaleza del Espíritu Santo y de las relaciones entre Padre, Hijo y Espíritu Santo (cuestión trinitaria). Finalmente, esta doctrina también quedó definida en una serie de concilios, mediante la fórmula «tres personas en una única sustancia», preservando por una parte la unicidad de Dios y, por el otro, la distinción y la autonomía como «personas» de sus actividades internas. Para la iglesia de Occidente, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo; en cambio, el *Filioque* es rechazado por la iglesia ortodoxa, para la que el Espíritu Santo procede del Padre «a través del Hijo».

Con la aprobación, por parte de ciento cincuenta obispos reunidos en el Concilio de Constantinopla (381), de lo que se define como credo niceno-constantinopolitano, la afirmación de la catolicidad de la iglesia —a la vez que su unidad, santidad y apostolicidad— ya no era solamente una característica proclamada por el magisterio de autorizados escritores o por el «credo» formulado por cada comunidad, sino que entraba a formar parte de la profesión formal de fe cristiana. En el siglo V en Oriente y en el siglo VIII en Occidente este símbolo fue asimilado por la liturgia, incorporándose de este modo al sentir común de los fieles.

El cristianismo medieval. Mientras tanto el cristianismo había continuado difundiéndose desde el norte de Europa al norte de África, convirtiéndose en la religión de los nuevos reinos bárbaros y contribuyendo a la formación de una nueva civilización, llamada romano-bárbara, en la que fue un factor decisivo de transmisión cultural, sobre todo gracias a la labor de los monasterios. El monacato de la Alta Edad Media está muy influido por el modelo benedictino, que sigue la regla elaborada por Benito de Norcia en la primera mitad del siglo VI y muy difundida en Italia y en la Galia de los merovingios. Al mismo tiempo se introduce en la Galia el severo y riguroso monacato de origen irlandés —cuyo representante más ilustre, entre los siglos VI y VII, es Columbano—, que posteriormente influirá en las experiencias monásticas anglosajonas, capaces de aportar una gran vitalidad misionera al mundo

29. EL MONACATO

El monacato es una forma especial de vida, que implica un cierto grado de aislamiento y de separación de la sociedad (etimológicamente, «monje» significa precisamente «solitario»), a través de la renuncia a la vida normal de familia y de trabajo, para dedicarse a la práctica de una disciplina especial destinada a alcanzar un objetivo religioso específico, más elevado y perfecto que los alcanzados normalmente por los otros seguidores de la religión a la que pertenecen. La vida monástica se manifiesta en dos modalidades fundamentales: la eremítica, en la que los monjes llevan una vida solitaria y aislada, asentándose en un lugar fijo y solitario (la ermita) o desplazándose constantemente (monjes itinerantes); y la cenobítica, en la que grupos de monjes más o menos numerosos llevan una vida comunitaria, viven en un mismo edificio (el monasterio) y desarrollan ciertas actividades en común (oraciones, trabajo, estudio, etc.). La vida monástica se caracteriza por diversas prácticas ascéticas, más o menos radicales, que subrayan la separación y alejamiento del mundo; generalmente, incluyen la renuncia a la práctica de la sexualidad (castidad) y a la posesión de bienes en propiedad, una limitación en el uso de la palabra (silencio monástico), del descanso nocturno y de la cantidad y calidad de los alimentos y bebidas que consumen. Estas prácticas ascéticas muchas veces van acompañadas de largos e intensos períodos de oración y meditación. Un fenómeno vinculado con frecuencia a la vida monástica es el del discipulado: los aspirantes a monjes se ponen bajo la guía de un maestro espiritual, que les orienta en el difícil camino hacia la consecución de un ideal religioso de perfección. A menudo los monjes legitiman y confirman la validez de las doctrinas que profesan y de las prácticas que realizan apelando a sus maestros y a los maestros de sus maestros, con lo que se crean unas líneas de tradición que normalmente se remontan hasta el fundador. El acceso a la vida monástica está regulado por lo común por unos ritos especiales de iniciación y de ordenación, que pueden incluir un período más o menos largo de aprendizaje (noviciado) y la profesión de votos específicos (generalmente, castidad, pobreza y obediencia). La pertenencia a un determinado grupo monástico se distingue por la adopción de un hábito especial, que puede ir acompañado de determinados signos corporales.

Ya en la India védica y brahmánica había algunas formas de vida monástica, pero fue sobre todo en el seno del budismo y del jainismo (siglo VI a.C.) donde se desarrollaron las experiencias monásticas más características. Más tarde, a través del budismo, el monacato se extendió por toda Asia y en su versión lamaísta llegó a obtener el poder político en el Tibet. También se han atestiguado formas de monacato entre los maniqueos, que las reservaban a los elegidos; y en la tradición islámica, especialmente en el sufismo. En la tradición hebrea, aparecen documentadas algunas formas de vida monástica, en los primero siglos de la era cristiana, entre los terapeutas en Egipto (mencionados por Filón de Alejandría) y entre los esenios de Qumran.

En el monacato cristiano confluyeron elementos ascéticos desarrollados por la filosofía greco-helenística e ideales religiosos propios de la tradición judía, interpretados a la nueva luz del mensaje cristiano.

germánico del siglo VIII. De este modo, monjes y monasterios contribuyen al proceso de construcción de la Europa de los francos y a la restauración cultural carolingia.

Hacia el año 909 se funda la abadía de Cluny por obra del duque Guillermo I de Aquitania y del abad Bernon: el monacato cluniacense, dotado de una profunda espiritualidad que, a diferencia de la regla benedictina, da prioridad a la vida contemplativa y de oración, marcará el panorama monástico europeo hasta que, entre los siglos XI y XII, se impongan formas monásticas de inspiración eremítica, que se proponen revivir exacta y rígidamente el monacato benedictino de los orígenes. Nacen así en Italia órdenes como los vallombrosanos y los camaldulenses, en Francia los cartujos, los cistercienses, los grandmontianos y los premonstratenses. En el siglo XII, gracias sobre todo a la acción de Bernardo de Claraval, se impone la orden cisterciense, que, junto a las otras formas benedictinas, no parece capaz de responder al desafío que proviene de las ciudades y de los dinámicos sectores urbanos protagonistas del renacimiento económico de la época; desafío al que harán frente, en cambio, las nuevas órdenes mendicantes.

Un cambio radical se produjo como consecuencia de la expansión islámica desde Egipto y Siria hasta España, tierras tradicionalmente cristianas donde el cristianismo desapareció completamente o en todo caso quedó reducido a un fenómeno de minorías. Un segundo hecho de gran trascendencia fue la difusión del cristianismo entre los eslavos. En el año 988 fue proclamado religión oficial en Kíev y con ello comenzaba su expansión milenaria en Rusia. Mientras tanto, Oriente y Occidente, tras una serie de complejos acontecimientos, se habían ido separando progresivamente, como consecuencia del propio proceso de constitución de cada una de las dos iglesias.

En Occidente, resultó decisiva la llamada reforma gregoriana, obra de Gregorio VII (1073-1085). En su lucha contra el imperio en defensa de la «libertad de la iglesia», el pontífice se propuso modelar un clero masivamente fiel a Roma; de ahí su lucha contra la simonía (la compraventa de cargos eclesiásticos) y también contra el matrimonio de los sacerdotes, que se practicaba en Oriente. Además, imprime al papado características que marcarán toda su historia posterior: se convierte en una institución de gobierno de tipo monárquico, que reivindica una superioridad teocrática sobre el poder temporal. Se impone así una eclesiología imposible de conciliar con la que caracteriza a la iglesia de Oriente. Además, las cruzadas, especialmente la cuarta, dirigida contra Constantinopla (1204), que será saqueada, acaban por crear un abismo que el Concilio de Lyón de 1274 intentará en vano superar.

Un movimiento de reforma, que tiende a instaurar, siguiendo el ejemplo de la iglesia primitiva, un modelo de vida apostólica basada en la mendicidad, en el reparto de bienes con los pobres y en la predicación itinerante del Evangelio recorre la iglesia occidental a lo largo del siglo XIII. Esto se traduce en la aparición, por un lado, de movimientos heréticos, que son duramente combatidos por el papado, y, por el otro, en el nacimiento de las órdenes religiosas mendicantes (franciscanos, dominicos, a los que se añaden después los carmelitas, servitas, etc.), que serán integradas, en cambio, en la vida institucional de la iglesia. Pero en el seno de la institución se mantienen las tensiones, que desembocan en el siglo siguiente en el gran cisma (1378-1414), que dará lugar a la coexistencia de dos y hasta tres papas, sin que sea posible determinar cuál es el legítimo.

En Oriente, la continuidad de la tradición cristiana, y especialmente de la relación con el estado iniciada por Constantino y teorizada por Eusebio de Cesarea, está garantizada, a diferencia de lo que ocurre en Occidente, por la continuidad del marco institucional, que se mantendrá con altibajos hasta 1453, fecha de la toma de Constantinopla por los turcos. Entre los siglos VIII y IX surgió y se consolidó en la iglesia y en la sociedad bizantina un movimiento contrario al culto de las imágenes, llamado iconoclasta, del griego *eikonoklástes*, «destructor de imágenes». Las raíces religiosas de la iconoclastia se encuentran en el cristianismo primitivo y en su ausen-

cia de imágenes, ya sea como consecuencia de la prohibición bíblica de las imágenes (Éxodo, 20, 4) o de la lucha antiidolátrica contra el culto pagano de las imágenes divinas. El nacimiento, sobre todo a partir del siglo IV, de un arte cristiano con representaciones de Cristo coincidió con la difusión del culto a las reliquias, vinculado al inicio del culto a los santos: de este modo, las imágenes de Cristo, de la Virgen y de los santos acabaron transformándose a menudo en objetos de culto por parte del pueblo, que se dirigía a ellas para conseguir efectos milagrosos.

En el año 730 el emperador León III promulgaba un decreto por el que se prohibía el culto a las imágenes. La polémica a que dio lugar esta prohibición tuvo dos fases distintas y de desigual intensidad, a lo largo de los siglos VIII y IX, respectivamente. El primer período tuvo su culminación durante el reinado de Constantino V (741-755), que no se limitó a la prohibición y destrucción de las imágenes, sino que persiguió duramente a sus defensores. La doctrina iconoclasta fue formulada en clave cristológica por el emperador y fue sancionada formalmente en el Concilio de Hieria (754), que declaró que la única imagen adecuada de Cristo era la eucaristía. Gracias al apoyo de la emperatriz Irene, los iconófilos pudieron afirmar su posición en el segundo Concilio de Nicea (787), reconocido más tarde como el séptimo concilio ecuménico de la antigüedad. Sin embargo, durante el transcurso del siglo IX, se produce un resurgimiento de la iconoclastia, aunque de forma menos violenta. La restauración definitiva del culto de las imágenes tuvo lugar en el año 843. Con esta victoria, la iglesia bizantina consideró acabada su elaboración doctrinal, hasta el punto de considerar el icono la manifestación por excelencia de la fe ortodoxa.

A pesar de estas situaciones conflictivas, la iglesia bizantina, consciente de su supremacía cultural, vivió sobre todo entre los siglos VII y IX un período de paz y de florecimiento doctrinal y espiritual. Esto explica la incomprensión de Occidente ante las decisiones del Niceno II sobre el culto de las imágenes y la agudización de las tensiones entre Roma y Constantinopla, que aflorarán en dos episodios: a mediados del siglo IX con el patriarca Focio y en 1054 con su sucesor Miguel Cerulario. Ninguna de las dos crisis supuso una ruptura formal entre la ortodoxia oriental y el catolicismo latino, pero a la larga desembocaron en una situación cismática. Más tarde, entre los siglos XIII y XV, en la época de la reanudación del diálogo con Occidente, teólogos y concilios se esforzaron por eliminar las causas de este proceso. Para los bizantinos, las causas son de tipo doctrinal (la adición al credo niceno-constantinopolitano del *Filioque*: la procedencia del Espíritu «también del Hijo»), institucional (la afirmación del primado romano) y ritual (la celebración de la eucaristía con pan ácimo).

La cristianización de los pueblos eslavos, antes mencionada, además de suponer para el imperio y su cristiandad una especie de compensación por la pérdida de la mayor parte de sus territorios meridionales a manos del islam, representó también un importante episodio de culturización del cristianismo gracias a la obra de los dos misioneros Cirilo y Metodio, que, al traducir la Biblia a la lengua eslava con caracteres que serán denominados cirílicos, sentaron las bases de la cultura eslava, permitiendo la celebración de la liturgia en la lengua hablada por el pueblo. Se formó así la comunión eclesial bizantina, caracterizada hasta la época moderna por la oposición entre vocación unitaria y tendencias centrífugas. Con el tiempo nacerá una federación de iglesias nacionales independientes entre sí, sobre las que la sede constantinopolitana ostenta una primacía honorífica. En los nuevos estados eslavos, la reivindicación de autonomía se manifestó a través de la petición de «autocefalia», que en las realidades más dinámicas desde el punto de vista político y eclesial desembocará en la obtención del patriarcado (los búlgaros en el siglo X y XII y los rusos en 1589).

El verdadero protagonista de la vida espiritual fue el → monacato, que ofreció el modelo de santidad por excelencia, sin contemplar el papel de los laicos desde una óptica jerárquica como en Occidente. En Oriente no existen congregaciones bien organizadas como las occidentales, ni tampoco desempeñan el papel social y cultural de aquéllas. A partir del siglo X, es fundamental el papel desempeñado por el monte Athos, que, con la aparición del hesiquiasmo, se convertirá en el corazón de la tradición espiritual ortodoxa.

El hesiquiasmo es un movimiento ascético y monástico que se difundió en la iglesia ortodoxa, primero en el área greco-bizantina y más tarde en la eslava, entre los siglos XII y XVI. Su objetivo es alcanzar, tanto mediante formas de vida comunitaria como individual, una condición de soledad y de «quietud» (*hesychía*), que permita al monje conseguir la comunión con Dios. A las prácticas habituales de la ascesis monástica, como el ayuno y otras mortificaciones, el hesiquiasmo añadió una nueva técnica psicosomática de oración, cuya finalidad es acompañar la «oración de Jesús» u «oración del corazón». La invocación constante del nombre de Jesús, pidiendo su misericordia por la propia condición de pecador, conocida ya desde el siglo V, va acompañada por un ritmo regular de respiración, que asegura al monje la inmovilidad en la contemplación y lo predispone a la iluminación divina. Según las formulaciones más extremadas del movimiento, el que practica a fondo este método puede llegar a recibir la visión de la luz del Tabor.

El hesiquiasmo, que inicialmente se extendió entre las comunidades del monte Athos, alcanzó en el siglo XIV una hegemonía espiritual sobre toda la ortodoxia gracias a la acción de Gregorio Polamás (1296-1359), que defendió la posibilidad de que el hombre participara realmente en la vida de Dios a través de sus «energías» no creadas, es decir, de la acción de la gracia divina, aunque diferenciándola rigurosamente de la esencia de Dios, que permanece incognoscible e imparticipable. En la versión de Gregorio, el hesiquiasmo se convirtió en dogma de la iglesia bizantina y contribuyó a preservar su identidad, gracias a la intensa apelación a la herencia patrístico-monástica y al carácter central de la experiencia espiritual, en contraposición a las tendencias humanísticas y racionalistas, que deseaban unas relaciones más estrechas con la cultura del Occidente cristiano.

La Reforma protestante. La historia del cristianismo está plagada de exigencias de reforma, que constituyen uno de sus factores más dinámicos. Estas exigencias eran, por diversos motivos, especialmente intensas a comienzos del siglo XVI. No obstante, desde el punto de vista historiográfico, se conoce comúnmente con el nombre de «Reforma» el movimiento de renovación evangélica surgido en Alemania en la segunda década del siglo XVI y promovido por el monje agustino Martín Lutero (1483-1546). Para ser más precisos, se aplica este término a todo el período comprendido entre 1517 (fecha tradicional de la fijación de las noventa y cinco tesis en la víspera de Todos los Santos) y la muerte de Juan Calvino (1509-1564), incluyendo así no sólo el pensamiento y obra de los reformadores clásicos —Lutero, Calvino, Zuinglio (1484-1531) y Bucero (1491-1551)—, sino también la de los reformadores radicales, representados sobre todo por Thomas Müntzer (1468-1525) y por los dirigentes

del movimiento anabaptista. En cuanto al término «protestante» con el que se califica, hay que tener en cuenta que en su origen no tenía el significado que posee hoy en día, cargado de connotaciones críticas y polémicas. De hecho, cuando se aplicó por primera vez a los seguidores y defensores de la reforma, significaba «queja» hecha mediante una declaración pública y solemne. Esa protesta, formulada en la segunda dieta de Spira (1529) por cinco príncipes electores alemanes y los representantes de catorce ciudades libres, iba dirigida contra la anulación decretada por el partido católico de la decisión unánimemente tomada tres años antes, en la anterior dieta de Spira, de dejar entera libertad a las autoridades políticas locales para que aplicaran según su criterio en sus respectivos territorios el edicto de Worms de 1521, por el que Lutero era declarado hereje y expulsado del imperio. La «protesta» era en parte de carácter político y en parte de carácter confesional, en cuanto testimonio positivo y profesión del Evangelio; por otra parte, era obra de laicos. Se afirmaba así una de las características originales del protestantismo (término más moderno, que no está atestiguado hasta el siglo XVIII): la libertad de conciencia de cada individuo en materia de fe, partiendo de la base de las Escrituras.

Al promover esta forma de protesta contra el papado y la iglesia de su tiempo —cuyo efecto será incluso la ruptura de la unidad de la iglesia occidental—, Lutero califica sus posturas de *catholica fides*, y reivindica la continuidad de sus concepciones teológicas con las de la iglesia primitiva. Los puntos clave de su doctrina son dos: el hombre se justifica por la fe y, por lo tanto, se salva no por las obras, sino por la gracia misteriosa de Dios mediante el sacrificio expiatorio del Hijo; la autoridad de la Biblia es superior a la autoridad de la iglesia y, por lo tanto, a la del papa, puesto que sólo la Biblia contiene la palabra de Dios. En general, quedaba reducida drásticamente la autoridad de la jerarquía como mediadora de lo sagrado y se consideraba obligación del creyente escuchar directamente el anuncio de la palabra divina contenido en las Escrituras (que eran leídas directamente, sin la mediación de las interpretaciones eclesiásticas). Se simplificaron los sacramentos y el culto, se atacaron las formas tradicionales de la piedad popular como el culto a los santos, se revalorizó la situación del laico, es decir, del creyente no ordenado, según la concepción del sacerdocio de todos los fieles que aparece en algunos pasajes del Nuevo Testamento, y perdieron prestigio el monacato y otras formas similares de piedad. Casi al mismo tiempo que Lutero, Zuinglio reformó aún más radicalmente la iglesia de Zurich; en Ginebra tuvo una actuación decisiva en la generación siguiente Juan Calvino, otro de los padres de la Reforma.

Desde su inicio, la Reforma fue un movimiento de amplia difusión en Europa. Sus principales centros de irradiación fueron cuatro: Wittenberg, donde actuaban Lutero y su amigo y colaborador Felipe Melanchton; Zurich, donde actuó Zuinglio y, tras la muerte de éste en combate, Bullinger; Estrasburgo, con Martín Bucero; finalmente, Ginebra, con Guillermo Farel y, sobre todo, con Juan Calvino. Desde estos centros la Reforma se extendió por toda Europa; en algunos países como Italia (donde desde 1542 actuaba el tribunal de la Inquisición) fue seguida por una minoría que en su mayoría se vio obligada a emigrar, mientras que en otros se consolidó y se convirtió en la confesión mayoritaria e incluso oficial (como en el norte de Europa en el caso de los luteranos o en Escocia en el caso de los reformados).

Un rasgo distintivo de la Reforma, consecuencia del principio de defensa de la libertad de conciencia que la caracterizaba, fue su pluriformidad. Lutero y Zuinglio, los padres fundadores, estaban de acuerdo en las cuestiones básicas de la fe evangélica y de sus principios constitutivos, pero no lo estaban en puntos importantes como la eucaristía. En las conversaciones de Marburgo de 1529, promovidas con objeto de llegar a un acuerdo, ambos se mantuvieron firmes en sus respectivas posiciones: tanto Lutero como Zuinglio rechazaban la doctrina medieval de la transustanciación, pero, mientras que Lutero vinculaba la presencia de Cristo al pan y al vino (sin materializarla en ellos, sino afirmando la presencia simultánea, real pero distinta, del pan y del cuerpo, del vino y de la sangre de Cristo), Zuinglio consideraba la eucaristía un memorial y atribuía a la presencia de Cristo un valor puramente simbólico: la presencia de Cristo no está en los elementos o juntamente con ellos, sino en el Espíritu que vivifica en las iglesias la memoria de la cruz.

La pluriformidad de la Reforma se manifiesta también en la presencia de un ala radical: los anabaptistas. Se trata de un amplio y articulado movimiento de reforma evangélica radical, nacido en Zurich en los años 1523-1525. El término «anabaptista» (rebautizador) fue acuñado e impuesto por los adversarios, pero siempre rechazado por los propios anabaptistas, para quienes el bautismo de los creyentes (que según ellos debían ser adultos o, en cualquier caso, conscientes) no es un «rebautismo», puesto que el bautismo católico de los niños carece de valor. Los principales representantes de ese movimiento fueron, entre otros, Konrad Greber y Felix Manz, Michael Sattler y Baltasar Hubmaier. Muchos murieron víctimas de la persecución de sus adversarios.

La esencia del anabaptismo puede reducirse a un biblicismo riguroso y a la llamada «separación», es decir, la rígida disociación de la comunidad santa de cualquier tipo de colaboración —entendida como connivencia— con el mundo. Las posturas anabaptistas difieren de las de los reformadores en cuestiones importantes como la actitud ante las autoridades constituidas, la relación entre iglesia y sociedad, el modo de entender la comunidad cristiana y el ejercicio de la disciplina y, naturalmente, la teología y la praxis bautismal. En los *Artículos de Schleitheim*, un documento clásico del anabaptismo suizo, se afirma que el bautismo sólo debe administrarse a los pecadores penitentes y creyentes, que la eucaristía tiene valor de conmemoración, que los verdaderos cristianos se separan tanto de la iglesia papista (o sea, católica romana) como antipapista (o sea, reformada) y que el cristiano nunca debe utilizar la espada ni jurar ni desempeñar cargo público alguno.

Al rechazar el bautismo de los niños, el anabaptismo no sólo interrumpía una tradición milenaria, sino sobre todo cuestionaba la superposición entre comunidad eclesial y comunidad civil típica de la concepción medieval del *corpus christianum*, con lo que de hecho impedía la posibilidad misma de un cristianismo de masas. El rechazo a participar en la gestión de los asuntos públicos fue considerada por los adversarios de los reformadores como una negativa a aceptar responsabilidades que la fe cristiana obliga a asumir.

En 1530, en la dieta de Augsburgo, el luteranismo naciente pidió ser reconocido y aceptado como comunidad reformada en el ámbito del imperio. Pero la confesión de fe escrita por Melanchton como plataforma teológica de la deseada «unidad en la diversidad» fue rechazada y se convirtió, con el nombre de *Confessio Augustana*, en la primera profesión de fe colectiva del protestantismo (→ La Confesión de Augsburgo).

Estas divisiones son la base de la formación de diversos tipos de protestantismo: el luterano y el reformado, de origen zuingliano y calvinista, cuya historia ha sido en buena parte diferente. La reforma zuingliana, que se consolidó en Zurich, está

marcada por el reconocimiento de la competencia de la autoridad civil (motivada en sentido evangélico) en materia religiosa y por la insistencia en la responsabilidad que tiene la iglesia de activar en sentido cristiano la vida político-social de la ciudad. En Estrasburgo, Martín Bucero se mostró sensible a la petición anabaptista de superar o por lo menos corregir el régimen constantiniano del cristianismo de masas. Por eso en su programa de reforma incluyó la creación de las «comunidades eclesiales», núcleos de creyentes conscientes y dispuestos a cumplir con el deber de desempeñar la función de «fermento» evangélico en la «masa» de la cristiandad.

En Estrasburgo, durante el trienio 1538-1541, Calvino, desterrado de Ginebra y pastor de los refugiados protestantes de lengua francesa, recibió de Bucero un impulso decisivo en el ámbito litúrgico y eclesiológico para la reforma que llevará a cabo en Ginebra. A Calvino se debe la primera presentación sistemática de la fe reformada con la *Institutio christianae religionis* (primera edición, en seis capítulos, de 1536; última edición, en ochenta capítulos, de 1559) y el primer proyecto orgánico de reestructuración del ministerio, que pasa a tener cuatro niveles: pastor, doctor (que a veces se funden en un único ministerio), anciano y diácono.

La división confesional del imperio y de Europa en dos campos fue ratificada por la paz de Augsburgo de 1555, que afirmó el principio *cuius regio eius religio* (el que gobierna una región determina su religión), con el reconocimiento del derecho a la emigración para cuantos no pertenecían a la confesión del príncipe. Las confesiones religiosas reconocidas en Augsburgo fueron solamente dos: la católica y la luterana. Habrá que esperar a la conclusión de la trágica guerra de los Treinta Años (1618-1648) con la paz de Westfalia (1648) para que se reconozca también la confesión reformada o calvinista: a partir de entonces, el panorama religioso europeo se caracterizará de forma estable por un pluralismo religioso confesional.

Mención aparte merece el anglicanismo. Su historia es inseparable de la de Inglaterra y sus orígenes van unidos al nombre del rey Enrique VIII (1509-1547). Su ruptura con Roma no se debió a razones teológicas, como en el caso de la Reforma protestante (al contrario, el monarca era muy católico: había estudiado teología en Oxford y en 1521 había mantenido una dura polémica con Lutero sobre los siete sacramentos), sino a razones políticas y personales, relacionadas con el deseo del rey de contraer nuevo matrimonio, divorciándose de su primera esposa, divorcio que la iglesia romana se negó a aprobar. En 1533 la iglesia de Inglaterra afirmó su autonomía respecto de Roma y al año siguiente el parlamento la ratificó: el rey fue declarado «jefe supremo en la tierra» de la iglesia inglesa, que no obstante se mantuvo vinculada a la tradición católica en las cuestiones litúrgicas y dogmáticas básicas. Tras la muerte del monarca, durante los reinados de Eduardo VI (1547-1553) y de Isabel I (1558-1603), el protestantismo, en su forma calvinista, penetró en la iglesia de Inglaterra y la conformó según sus principios. En 1549 apareció el *Book of Common Prayer*, el libro de oraciones, piedad, espiritualidad e instrucción que sustituyó al breviario y misal romanos y contribuyó de manera decisiva a renovar en sentido anglicano las formas y contenidos de la vida religiosa inglesa.

La época moderna. La crisis provocada por la Reforma fue afrontada por la iglesia romana en el Concilio de Trento (1545-1563). La aceptación de las normas establecidas por el concilio sirvió de referencia para medir la adhesión del creyente al cristianismo en su versión católica. Se intentó poner fin a los abusos existentes renovando la vida eclesial mediante una buena formación de los sacerdotes (creación de los seminarios), visitas pastorales que los obispos estaban obligados a realizar periódicamente en sus propias diócesis para controlar las prácticas y creencias de los fieles, promoviendo manifestaciones más controladas de culto a los santos, favoreciendo nuevas formas de devoción, etc. En esta labor disciplinaria resultó decisiva la contribución de nuevas órdenes religiosas, como los jesuitas; tampoco hay que olvidar la importancia creciente que, como consecuencia del descubrimiento de nuevos mundos, fue adquiriendo progresivamente la «conquista» misionera.

En el ámbito protestante, a lo largo del siglo XVII, la institucionalización de las iglesias luteranas favoreció la aparición de manifestaciones de protesta, que deseaban el retorno al «verdadero cristianismo» que había caracterizado el comienzo de la Reforma. Estas tendencias cristalizaron en un movimiento, el pietismo, que influiría con sus ideas y prácticas en toda la historia posterior del protestantismo, especialmente en el alemán. El pietismo nace en Alemania en la segunda mitad del siglo XVII, al término de la sangrienta guerra de los Treinta Años, como reacción a la escolástica de la ortodoxia, a la que se opone la «viva experiencia» de una fe renovada. Según el fundador del movimiento, Philipp Jakob Spener (1635-1705), cuya obra *Pia desideria* (1675) se considera el «manifiesto» y carta fundacional del movimiento, la

30. LA CONFESIÓN DE AUGSBURGO

Art. 5. *El ministerio de la iglesia*: Para poder obtener esta fe se ha instituido el ministerio de enseñanza del Evangelio y de administración de los sacramentos. Efectivamente, por medio de la palabra y de los sacramentos, y también mediante los instrumentos, nos es dado el Espíritu Santo que, donde y cuando Dios quiere, concede la fe a aquellos que siguen el Evangelio; lo que significa que Dios, no en virtud de nuestros méritos sino en virtud de Cristo, justifica a aquellos que creen ser acogidos en su gracia por obra de Cristo: «A fin de que recibamos la promesa del Espíritu por medio de la fe» (Gálatas, 3, 14).

Condenan a los anabaptistas y a los otros, que creen que el Espíritu Santo es dado a los hombres sin mediación de la palabra externa, sino sólo mediante sus disposiciones y obras personales.

Art. 7. *La iglesia*: Del mismo modo enseñan que la iglesia una y santa vivirá eternamente. La iglesia es verdaderamente la asamblea de los santos en la que se enseña el Evangelio en su pureza y se administran los sacramentos. Y para la verdadera unidad de la iglesia es suficiente el acuerdo sobre la enseñanza del Evangelio y sobre la administración de los sacramentos. No es necesario, en cambio, que en todas partes sean uniformes las tradiciones instituidas por los hombres, es decir, los ritos y las ceremonias.

Art. 9. *El bautismo*: En cuanto al bautismo, enseñan que es necesario para la salvación y que, mediante el bautismo, se infunde la gracia de Dios y que los niños deben ser bautizados porque, al ser ofrecidos a Dios por medio del bautismo, son acogidos en la gracia de Dios.

Condenan a los anabaptistas, que rechazan el bautismo de los niños y afirman que los niños se salvan sin el bautismo.

Art. 10. *La eucaristía del Señor*: En cuanto a la eucaristía del Señor, enseñan que el cuerpo y la sangre de Cristo están realmente presentes y son distribuidos a quienes se alimentan en la eucaristía del Señor; desaprueban a quienes lo enseñan de forma diferente.

renovación de la iglesia luterana, a la que pertenece Spener, debe incluir: 1) una mayor difusión y un mejor conocimiento de la palabra de Dios; 2) la promoción y el ejercicio efectivo del sacerdocio universal de los creyentes, cosa que implica una mayor participación de los laicos; 3) la comprensión por parte de los fieles de que el cristianismo no es sólo un conocimiento, sino también y sobre todo una práctica y que, por lo tanto, el rasgo distintivo del verdadero cristiano es el amor fraterno; 4) el rechazo de las guerras de religión; 5) una mejor formación, incluso en el plano espiritual, de los estudiantes de teología; 6) la conciencia de que el objeto principal de la predicación debe ser el el hombre nuevo: el objetivo del cristianismo es la formación del verdadero cristiano a través de un renacimiento espiritual. Para conseguir este objetivo, Spener funda los *collegia pietatis*, cenáculos de creyentes motivados que siguen las propuestas que les hace y pretenden convertirse en núcleos propulsores de la renovación espiritual promovida por el pietismo.

Para las iglesias cristianas en general, la Ilustración representó una época de profunda crisis. Mientras que las iglesias protestantes aceptaron, en formas y grados diversos, el desafío planteado por la cultura moderna, en el seno del catolicismo la Ilustración tuvo grandes dificultades para afirmarse. Frente a las nuevas ideas, que ponían en crisis la concepción tradicional de que la organización de la sociedad era de origen divino, porque estaba basada en reglas que los hombres habían acordado libremente y que, por tanto, el estado podía y debía obtener el consenso político incluso sin actuar como brazo secular del poder religioso, la iglesia católica se encerró en una rígida postura defensiva, que más tarde se vio reforzada por la Revolución francesa y por los procesos de laicización que le siguieron. La posterior Restauración pareció darle momentáneamente la razón. Se propuso de nuevo a los fieles el retorno a una mitificada Edad Media cristiana: la historia moderna se presentaba como una cadena de errores, iniciada con la Reforma y seguida por todos los intentos del pensamiento moderno de alejar al hombre de Dios. Mientras que la corriente liberal de la teología protestante intentó establecer un difícil diálogo con la cultura moderna, la cultura católica de la época, bajo el impulso del magisterio (*Syllabus* de 1864), se mantuvo por lo general en una cerrada defensa de la tradición y en un despreciativo rechazo del liberalismo y de sus valores.

Con el Concilio Vaticano I (1869-1870) la iglesia romana —que ya con la proclamación del dogma de la inmaculada concepción de María (1854) había querido subrayar su propia especificidad doctrinal, profundizada más tarde por Pío XII con el nuevo dogma de la asunción de la Virgen a los cielos (1950)— acentuó más su distancia respecto de las otras confesiones cristianas, definiendo como verdad de fe la infalibilidad y el primado del papa. Fue una decisión dolorosa, puesto que algunos obispos se negaron a aceptar este nuevo dogma, que no estaba en la línea de la tradición católica; de ahí nació el cisma de los Viejos Católicos.

El cristianismo contemporáneo. El conflicto entre la iglesia romana y la modernidad, que se había manifestado agudamente en el *Syllabus* de Pío IX, pareció suavizarse a finales del siglo XIX. Por un lado, León XIII daba inicio con su encíclica *Rerum novarum* (1891) a la corriente del catolicismo social que, considerando que el socialismo y el liberalismo eran los grandes males del mundo contemporáneo, proponía una tercera vía para solucionar las cuestiones sociales y especialmente la cuestión obrera: según esa corriente, era preciso regular todos los aspectos de la vida de la sociedad, incluidos los económicos, según las normas morales, de las que sólo la

iglesia, intérprete fiel de la revelación y del derecho natural, era la auténtica depositaria. Por otro lado, el desarrollo en el mundo protestante del método histórico-crítico en las ciencias religiosas —sobre todo la exégesis bíblica y la historia eclesiástica— inducía a los estudiosos católicos a aplicarlo también en sus estudios. Con ello pretendían subrayar, igual que sus colegas protestantes, la historicidad de las formulaciones doctrinales, de las estructuras e instituciones eclesiásticas y de las relaciones de la iglesia con la sociedad. Esta última postura, interpretada como *modernismo* que minaba las bases de la tradición de la iglesia, fue duramente condenada por el papa Pío X en 1907 con la encíclica *Pascendi*, que contiene una coherente definición del fenómeno, contemplado como «síntesis de todas las herejías»: modernistas son todos los que, bajo el pretexto aparente de renovar la iglesia adaptándola a la cultura contemporánea, especialmente en el ámbito de las ciencias religiosas, se proponen en cambio el gnosticismo y el inmanentismo, destruyendo de este modo el carácter sobrenatural de la fe y del dogma en los distintos ámbitos en que operan.

Ahora bien, esta postura teológica se revela incapaz de dar cuenta de la complejidad del fenómeno. En efecto, a finales de siglo, frente a los problemas planteados por las revoluciones burguesas y por los procesos de industrialización y de modernización, emergen en la cultura católica dos respuestas diferentes. Por un lado, aparece la postura reformista, variada y articulada, impropiamente unificada por sus enemigos bajo la denominación de modernismo, que se caracteriza por la búsqueda de una vía de salida a la postura intransigente de no aceptar ningún tipo de compromiso entre tradición y mundo moderno. Los reformistas se proponen poner al día la iglesia, manteniendo su patrimonio esencial de fe, pero al mismo tiempo haciéndola capaz de transmitirlo a sus contemporáneos de forma adecuada a su lenguaje y a sus necesidades. A esta línea se opone la respuesta antimodernista: puesto que el mundo moderno demuestra ser totalmente cautivo del demonio y de sus acólitos, es preciso abrir un abismo entre él y la iglesia. Por consiguiente, para los antimodernistas la iglesia no sólo debe ser autónoma y autosuficiente —reforzando sobre todo la autoridad del clero y su jerarquización interna—, sino que cualquier intento de apertura al mundo se presenta como una traición dirigida a la destrucción del catolicismo: en realidad, no puede haber auténtica cultura ni auténticos valores morales fuera de la iglesia.

El modernismo fue, de hecho, un fenómeno europeo que afectó al catolicismo no sólo en Italia, sino también en países como Francia e Inglaterra. En Francia, Alfred Loisy (1857-1940) suscita el problema de la aplicación del método histórico-crítico a la exégesis bíblica y de la autonomía de los estudios histórico-religiosos respecto de la autoridad del magisterio, mientras que otros pensadores, como Lucien Laberthonnière (1860-1932), se oponen a la entonces dominante escolástica neotomista en nombre de una filosofía de la acción de inspiración personalista, y plantean la cuestión de la inmutabilidad de las fórmulas dogmáticas frente a la historicidad del lenguaje. En Italia, junto a un corriente que retoma los problemas planteados por los franceses en la que destaca el sacerdote Ernesto Buonaiuti (1881-1946), se alinean grupos más preocupados por sentar las bases de una renovación política de tipo demócrata cristiano (Rómulo Murri, 1870-1944) o de señalar las vías de la reforma religiosa (el novelista Antonio Fogazzaro en *Il santo*, la revista *Il Rinnovamento*). Finalmente, en Inglaterra, el jesuita George Tyrrell (1861-1909) aborda la cuestión del medievalismo imperante en la iglesia católica.

En el período de entreguerras, con la aparición en la escena europea de los dis-

tintos autoritarismos de derechas y especialmente del fascismo en Italia, se produce el encuentro, en un marco no exento de contrastes, de la iglesia romana y el autoritarismo de derechas, que tiene su punto culminante en el Concordato de 1929 entre la iglesia católica y el estado fascista. En otros países como Francia el catolicismo da muestras de una gran capacidad de renovación; un ejemplo de ello lo constituyen el movimiento bíblico, favorable a una difusión de la lectura de las Escrituras y a una interpretación más cercana a los cánones críticos; el movimiento ecuménico, que tiende a una aproximación entre las confesiones cristianas; el litúrgico, orientado a permitir una participación comunitaria real de los fieles en el culto; el misionero, cuya finalidad es liberar la difusión de la fe de los tradicionales vínculos con la cultura de Occidente y con su política colonial; por último, la corriente de la *nouvelle théologie* que, al llamar la atención sobre las fuentes patrísticas, sitúa de nuevo el concepto de tradición en la perspectiva histórica correcta.

Tras la Segunda Guerra Mundial, estos fermentos desembocarán en el Concilio Vaticano II (1962-1965), convocado por Juan XXIII en 1959. A través de un complejo trabajo, en el que no faltan mediaciones y compromisos con una minoría vinculada al integrismo y al tradicionalismo, el concilio, además de favorecer el ecumenismo, redefine otros aspectos fundamentales de la doctrina y práctica de la iglesia católica. En el plano de la eclesiología, el concilio reconoce el colegio de los obispos como órgano supremo de gobierno de la iglesia universal; además, al definir a la iglesia como el pueblo de Dios que peregrina en la historia del Reino, presenta la jerarquía como servicio a la función sacerdotal profética y real que pertenece a todos los fieles. Desde un punto de vista teológico, proclama que la revelación se difunde a través de las Escrituras y de la tradición, cuya norma es la palabra de Dios. En cuanto a las relaciones con el mundo, reconoce la libertad religiosa como un derecho inherente a la persona humana, que es deber de los estados respetar; afirma además que la iglesia, al dejar que los creyentes elijan libremente sus opciones políticas, se propone no obtener privilegios ni ventajas, sino servir a las necesidades que de ello deriven; defiende, por último, la autonomía de la investigación científica y artística.

Para el protestantismo, el siglo XX ha significado la aparición de un ecumenismo, presente ya en casi todas las iglesias, que ha determinado una nueva manera de ser cristianos. El término «ecumenismo» procede del griego *oikouméne* (sobrentendiendo *ghe*, «tierra») e indica el mundo habitado. En la antigüedad cristiana se aplicó a los concilios que reunían a los obispos de toda la iglesia, llamados por ello «ecuménicos»: en este sentido equivale a «católico», que en Occidente ha acabado sustituyéndolo. En Oriente se siguió utilizando para designar al patriarca de Constantinopla, que actualmente lleva aún el título, prácticamente honorífico, de «patriarca ecuménico».

En el siglo XX, el término ha vuelto a cobrar vida con la aparición de un movimiento ecuménico, cuyo objetivo es preparar, favorecer y conseguir la unidad de todos los cristianos, superando las barreras confesionales de distinta naturaleza mediante el diálogo teológico, los encuentros fraternales, el servicio al mundo y, allí donde sea posible, el testimonio común de la fe. De modo convencional, se hace coincidir su nacimiento con la conferencia misionera de Edimburgo de 1910, en un período en que, en la onda de los procesos coloniales que dominan la segunda mitad del siglo XIX, las iglesias protestantes también se entregan a una intensa actividad misionera en los países colonizados por las potencias europeas. El panorama de unas iglesias compitiendo abiertamente entre sí en su obra misionera se consideró, en cierto momento, escandaloso y contraproducente, puesto que perjudicaba la propia credibilidad del mensaje cristiano y comprometía su difusión. El movimiento ecuménico nació, pues, en el ámbito protestante por una exigencia misionera. Las principales etapas de su historia las marca una serie continuada de conferencias internacionales e interconfesionales en distintas ciudades del mundo: entre 1910 y 1990 se han celebrado treinta y seis conferencias, por citar solamente las más importantes.

Las primeras dos grandes asambleas ecuménicas mundiales fueron las de Estocolmo (1925), promovida por el movimiento «Vida y Acción» (que buscaba la unidad a través de la acción, partiendo del principio «el dogma divide, el servicio une») y la de Lausana de 1927 del movimiento «Fe y Constitución», que insistía, en cambio, en la necesidad de un acuerdo que incluyera también las cuestiones de fe y de organización. El 23 de agosto de 1948 se constituyó en Amsterdam el Consejo Mundial de las Iglesias, la institución ecuménica más importante que existe hoy en día y de la que forman parte 311 iglesias protestantes y ortodoxas (en el momento de su constitución eran 147). La iglesia católica no forma parte de este consejo, pero mantiene con él relaciones de diverso tipo.

Pero hay otros acontecimientos que merecen también ser señalados. La crítica de la teología liberal efectuada por el teólogo Karl Barth, condenada por el hecho de haber subordinado el cristianismo a la visión del mundo burgués, favoreció la aparición del socialismo religioso, un movimiento que invitaba a las iglesias a liberarse de su sumisión al capitalismo y de su mentalidad burguesa, y al socialismo a liberarse de su mentalidad antirreligiosa. En los años treinta y cuarenta, tras la llegada del régimen hitleriano y la adhesión que le manifestó la iglesia evangélica, surgió, como reacción, una «iglesia confesante», que pretendía salvaguardar la integridad de la fe y de la predicación evangélica. Por último, en la segunda mitad del siglo XX, amplios sectores del protestantismo participaron en la lucha por los derechos civiles y políticos de minorías raciales o de otro tipo, en los movimientos de liberación en varios contextos y en el movimiento por la paz.

En definitiva, los cristianos están actualmente organizados en tres grandes «confesiones» o profesiones de fe: la iglesia católica apostólica romana, la iglesia ortodoxa y las iglesias surgidas de la Reforma o como consecuencia de ella. El número total de cristianos es hoy en día de unos 1.500 millones, aproximadamente: el 27 por 100 vive en Europa, el 25 por 100 en América Latina. El cristianismo está extendido en 223 países y es la religión mayoritaria (más del 50 por 100 de la población) en 138 países.

4. Las diferentes confesiones

El catolicismo. El concepto de «católico» aparece por primera vez en un autor cristiano del siglo II d.C., Ignacio obispo de Antioquía (muerto entre los años 107 y 117), que lo aplica a la iglesia instituida por Jesucristo en su conjunto. Con el paso de los siglos, el término fue utilizado para indicar la «recta fe» u ortodoxia. A partir de la Reforma protestante ese concepto se ha empleado en clave confesional para distinguir entre las iglesias surgidas de la Reforma y las iglesias que se adhieren a la iglesia apostólica romana. Esta últimas reconocen en el papa, en su condición de

obispo de Roma, al sucesor del apóstol Pedro (considerado el fundador de la iglesia católica) y su jefe universal.

El catolicismo moderno constituye hoy en día la mayor iglesia del cristianismo, difundida por todas partes gracias a la colonización europea y a los subsiguientes movimientos de evangelización y de conquista misionera, especialmente entre las poblaciones indígenas del Nuevo Mundo. La organización de la iglesia es de tipo jerárquico. La unidad de base es la parroquia (generalmente abarca un pueblo o una zona de una ciudad); las parroquias a su vez están reagrupadas en diócesis al mando de un obispo. La catedral, considerada la iglesia principal de la diócesis y sede del obispo, está gobernada por un «capítulo» de canónigos (también sacerdotes) dirigido por un decano. A la cabeza de esta organización se encuentra el papa.

Actualmente, el número de católicos se cifra en unos 884 millones, es decir, el 57 por 100 de todos los cristianos. La mayoría de católicos vive en América Latina (41 por 100), mientras que en Europa vive aproximadamente el 28 por 100. El país que tiene una mayor presencia católica es Brasil, con más de 110 millones de fieles; le siguen Estados Unidos, con más de 67 millones, y México con 66 millones.

Junto a la iglesia latina —denominada así porque antes de la reforma litúrgica propiciada por el Concilio Vaticano II, que introdujo en la liturgia (es decir, en el conjunto de celebraciones de culto que siguen las reglas escritas o consuetudinarias) el uso de las lenguas autóctonas, utilizaba el latín como lengua litúrgica—, llamada también católico-romana, porque está sometida al obispo de Roma, existen las iglesias orientales no ortodoxas, que se caracterizan por la multiplicidad de liturgias y de lenguas. Se definen también como «uniatas», porque a todos los efectos se encuentran en comunión con Roma y solamente mantienen diferencias en el rito, en la lengua litúrgica y en algunos aspectos de la vida eclesiástica, como por ejemplo la posibilidad de matrimonio para los diáconos.

A las iglesias orientales uniatas pertenecen, entre otras, el patriarcado de los coptos católicos y la iglesia de los etíopes católicos. Otras iglesias orientales son las de los sirio-católicos y de los maronitas. Sigue el rito armenio el patriarcado de los armenios católicos, mientras que el rito caldeo es seguido en el patriarcado de los caldeos y en la iglesia de los malabares. Pertenecen al rito bizantino el patriarcado de los melquitas católicos, las iglesias de los búlgaros unidos a la iglesia de Roma, de los griegos católicos, de los húngaros, de los ítalo-albaneses, de los rumanos católicos, de los rusos y de los eslavos.

En el culto católico se reconocen siete sacramentos, que hay que interpretar como signos materiales que los católicos consideran instituidos por el mismo Jesucristo para simbolizar y transmitir dones espirituales (como el pan y el vino en la eucaristía, que transmiten la presencia de Cristo). Para que un sacramento sea válido debe poseer la materia correcta (signo material), la forma correcta (fórmula de administración) y la intención correcta (hacer lo que la iglesia pretende). Esto garantiza la transmisión de la gracia divina que aporta la salvación prescindiendo del carácter personal de quien lo administra (el sacerdote), puesto que los efectos de la recepción dependen de la condición espiritual del receptor. La tradición ha acabado por admitir siete sacramentos. El bautismo se administra generalmente a los niños pequeños. La confirmación, en la que el receptor ratifica las promesas hechas en su nombre por el padrino en el momento del bautismo, transmite una nueva gracia. La penitencia borra los pecados posteriores al bautismo. La extremaunción es una preparación para la muerte. El matrimonio santifica la unión conyugal. El orden sagrado transmite la gracia para los distintos órdenes de ministerio; tras la ordenación, los eclesiásticos disfrutan de un estatuto especial entre los bautizados, que distingue la condición del clero ordenado de la condición de los laicos. En cuanto a la eucaristía, entre los católicos coincide con la celebración de la misa. El protestantismo sólo ha conservado como auténticos sacramentos el bautismo y la eucaristía, mientras que el anglicanismo moderno tiende a admitir la cualidad de sacramento de todos los demás.

En el catolicismo, junto a las Sagradas Escrituras, también es fuente de revelación la tradición, que ha elaborado, transmitido y conservado las doctrinas que emanan de la autoridad del papa directamente iluminado por el Espíritu Santo (los anuncios papales *ex cathedra*, es decir, emanados de la cátedra apostólica en calidad de pastor supremo y de maestro de toda la iglesia, gozan del privilegio de la infalibilidad), o de los concilios ecuménicos, asambleas oficiales de todos los obispos de la iglesia, considerados válidos e infalibles cuando son convocados y confirmados por el papa (la iglesia católica reconoce veintiuno), o finalmente de la reflexión teológica de los grandes doctores de la iglesia antigua, de lengua griega y latina, los llamados Padres de la iglesia (aunque en esa categoría se incluyen también algunos personajes medievales, como Tomás de Aquino).

La iglesia ha experimentado una continua renovación a través de una serie ininterrumpida de reformas, que han tomado como modelo la comunidad de discípulos de Jerusalén y se han inspirado en sus formas de vida pobre y comunitaria. Este ideal evangélico es el que ha inspirado la creación de numerosas órdenes religiosas que surgieron en el seno de la iglesia, a partir del antiguo monacato, y se multiplicaron sobre todo después de la contrarreforma promovida por el Concilio de Trento (→ Órdenes religiosas).

La ortodoxia. Se consideran iglesias ortodoxas las que aceptaron las resoluciones de los siete primeros concilios ecuménicos y siguen, por tanto, la «recta doctrina». A partir de 1054 rompieron todas las relaciones con la iglesia romana. Se definen oficialmente como la iglesia de Oriente que acoge a todos los creyentes de recta fe. El número total de fieles asciende a unos 130 millones aproximadamente, es decir, cerca del 1,8 por 100 del total de los cristianos. Casi la mitad de los ortodoxos vive en territorios de la antigua Unión Soviética.

Cada una de las iglesias se declara «autocéfala» (del griego *autos*, «propio» y *kephalé*, «cabeza»), en el sentido de que está sometida a la autoridad de un jefe nacional y goza de jurisdicción propia. Son ortodoxos los antiguos patriarcados de Alejandría (con sede actual en El Cairo), de Antioquía (con sede en Damasco), de Jerusalén y de Constantinopla (con sede en Estambul-Fanar). El patriarca de Constantinopla ostenta el título de «patriarca ecuménico» y goza de una especie de primado moral, un *primus inter pares* (no es una especie de papa oriental: los ortodoxos niegan el derecho del papa a hablar y a actuar en nombre de la iglesia universal si no es en un concilio ecuménico y en presencia de sus colegas de episcopado). Debido a su carácter nacional, la iglesia ortodoxa, especialmente en la antigua Unión Soviética (autocéfala desde 1589), se ha identificado por lo general con los gobiernos nacionales. También en esto su historia difiere de la del catolicismo occidental, puesto que la iglesia oriental a menudo se ha mostrado proclive a convertirse en un instrumento en manos de los gobiernos nacionales, mientras que la iglesia occiden-

> **31. ÓRDENES RELIGIOSAS**
>
> Se entiende por órdenes o congregaciones aquellas comunidades cuyos miembros se comprometen, mediante votos simples o solemnes, a observar una vida inspirada en el Evangelio o a la vida del claustro siguiendo las reglas monásticas de los fundadores. Las distintas órdenes se subdividen en monásticas, de canónigos regulares, de mendicantes, de clérigos regulares y caballerescas religiosas. En las órdenes monásticas los monjes se entregan a la vida eremítica o bien viven en comunidad bajo la autoridad de un superior (abad, superior, archimandrita). Son ejemplos de órdenes monásticas católicas los benedictinos, los cartujos, los trapenses y los cistercienses. Las órdenes mendicantes, surgidas de los movimientos medievales de pobreza, estaban obligadas en principio a sostenerse gracias a las limosnas y a vivir en absoluta pobreza. Pertenecen a ellas los franciscanos menores, los franciscanos conventuales, los capuchinos, los dominicos, los carmelitas y los agustinos. Por último, son clérigos regulares (los eclesiásticos que forman parte de una congregación religiosa) los teatinos, los barnabitas, los escolapios y los jesuitas, entre otros.

tal, como ocurrió con el papado medieval, ha tendido en ocasiones a imponer su dominio sobre los estados.

Además de los cuatro antiguos patriarcas de Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén, la iglesia ortodoxa comprende cinco patriarcados más recientes —Rusia, Serbia, Rumania, Bulgaria y Georgia—, las iglesias ortodoxas de Chipre, Grecia, de la antigua Checoslovaquia, de Polonia y de Albania, y muchas otras iglesias dependientes de éstas.

La ortodoxia se distingue por su carácter sumamente conservador, especialmente en el culto, que desempeña un papel esencial en el modelo de vida cristiana que propone. La predicación no tiene en la iglesia ortodoxa la importancia que le atribuyeron el protestantismo y la iglesia católica después de la Reforma. En vez de la comunicación inmediata del texto bíblico se prefiere un mensaje completo en el que las imágenes y el canto conduzcan a un estado de viva sugestión hierática. Se permite el uso de las lenguas autóctonas en la liturgia, pero se prefieren las antiguas, como el antiguo eslavo. Los textos son básicamente idénticos, pero las tradiciones musicales son muy diferentes. La vida religiosa de la iglesia ortodoxa se centra en los sacramentos, interpretados como misterios en los que los actos de Dios en la historia se convierten en realidades presentes por la mediación del Espíritu Santo. Reconoce también siete sacramentos principales: el bautismo, la confirmación, la confesión, la eucaristía, el matrimonio, el *euchelaion* y el orden sagrado. El bautismo se lleva a cabo por triple inmersión en nombre de la Trinidad. La confirmación es «el sello del Espíritu Santo» y se imparte ungiendo al confirmante con el crisma o aceite perfumado consagrado, generalmente junto con el bautismo. El matrimonio se consagra mediante oraciones y bendiciones, coronando a la esposa y al esposo, que beben juntos una copa de vino. El *euchelaion* corresponde al sacramento católico de la extremaunción y consta de siete lecturas de los evangelios y siete bendiciones del óleo usado para ungir al enfermo. La eucaristía se celebra según un rito complejo; durante la mayor parte de la liturgia el sacerdote, como representante del pueblo ante el trono de Dios, está al pie del altar ante el *iconostasis*, un icono o imagen sagrada que representa la comunión de los santos, mientras que el altar que hay detrás de la imagen simboliza la unión del cielo y la tierra por obra del Espíritu Santo, que desciende para transformar el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Jesucristo. El descubrimiento de la riqueza de la tradición litúrgica oriental por parte de los cristianos occidentales constituye uno de los logros del movimiento ecuménico.

Desde el punto de vista teológico, el arcaísmo característico de la iglesia ortodoxa (causa, entre otras cosas del → *raskol*) no impidió que, sobre todo Rusia a partir del siglo XVII, sufriera la influencia de la escolástica católica (en la escuela teológica de Kíev, gracias a la presencia jesuita en Polonia) y de la teología luterana. También ejercieron una notable influencia en Rusia ciertas formas de la Ilustración religiosa y, más tarde, la filosofía romántica alemana. Schelling, concretamente, influyó en la sofiología, una corriente de filosofía religiosa rusa desarrollada entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX por pensadores como Vladimir Solov'ëv, que insistía en el papel de la Sabiduría divina como mediadora entre Dios y la creación, en cuyo marco se sitúa la encarnación.

La iglesia ortodoxa en Europa oriental ha mantenido una notable vitalidad a pesar de las dificultades y de las persecuciones, y está desempeñando un papel importante en la nueva situación creada a partir de los recientes cambios políticos derivados de la caída de los regímenes comunistas. Al mismo tiempo, parece haberse entibiado el proceso de apertura ecuménica hacia el catolicismo, por temor a que éste le arrebate los tradicionales espacios pastorales y misioneros.

El protestantismo. El protestantismo abarca en general las formas de cristianismo que se originaron a partir de la Reforma. Si se excluyen los anglicanos, el protestantismo comprende en total unos 300 millones de creyentes, es decir, el 18 por 100 de los cristianos. La mayor parte de los protestantes vive en Norteamérica.

El *luteranismo* es la mayor de las iglesias reformadas y cuenta con más de 75 millones de miembros. Las iglesias luteranas de Alemania, los países escandinavos y Estados Unidos, aunque difieren entre sí en sus respectivas políticas religiosas, están vinculadas a través de distintos organismos nacionales e internacionales (entre estos últimos, el más importante es la Lutheran World Federation o Federación Luterana Mundial). La principal profesión de fe sigue siendo la Confesión de Augsburgo (1530). Una larga y compleja tradición teológica, especialmente en la época moderna, ha desarrollado este núcleo en múltiples y diferentes sistemas doctrinales, entre los que cabe mencionar la corriente teológica llamada protestantismo liberal, que dominó el mundo protestante a lo largo del siglo XIX y que es representativa, por contraste con el pensamiento católico contemporáneo, de la gran apertura del pensamiento protestante a la cultura moderna: de esta fecunda relación nació, entre otras cosas, la moderna crítica bíblica como aplicación del método histórico-crítico al estudio de los textos sagrados.

Desde el punto de vista de la liturgia, a diferencia de las iglesias reformadas, Martín Lutero actuó de forma más bien conservadora, de modo que la iglesia luterana, aunque tiene una liturgia muy diferente de la católica, dispone de una liturgia tradicional propia, de la que carecen otras iglesias protestantes.

Las *iglesias reformadas y presbiterianas* cuentan con unos 35 millones de miembros. Se distinguen de las iglesias luteranas y anglicanas por su radical separación de la iglesia católica desde el punto de vista doctrinal, institucional, de la piedad y de la liturgia. La teología reformada ha tendido sobre todo a subrayar el principio

32. RASKOL

El término ruso designa el cisma que, a mediados del siglo XVII, dividió la iglesia ortodoxa rusa. Cuando el patriarca Nikon (1605-1681, elegido en 1652) quiso efectuar una revisión de la liturgia ortodoxa griega respecto del modelo greco-bizantino, una parte de los creyentes se rebeló y no aceptó la reforma. Comenzó así el cisma de los «viejos creyentes», que rechazaban el cambio de algunos detalles del rito aparentemente insignificantes, como la manera diferente de hacer la señal de la cruz, con tres dedos en vez de con dos, y el triple aleluya. Excomulgados en 1667, fueron duramente perseguidos (incluso el propio Nikon cayó en desgracia y fue depuesto, pero la reforma litúrgica se mantuvo). Una figura representativa de los cismáticos es el arcipreste Avvakum, cuyas obras constituyen el documento más significativo de la protesta y una valiosa fuente de información histórica.

El *raskol* debe entenderse ante todo como la oposición de la Rusia campesina y arcaica a los intentos de modernización y de europeización que pretendían llevar a cabo las autoridades civiles y religiosas rusas, que culminarán en la «reforma» de Pedro el Grande.

protestante del *sola Scriptura*, al tiempo que observaba con gran recelo el tradicionalismo litúrgico luterano y anglicano, considerado como una concesión a las formas litúrgicas y piadosas católicas. Por otra parte, la autoridad concedida a la Biblia ha acabado favoreciendo la autoridad de sus intérpretes, los ministros, y en ocasiones ha dado lugar a formas teocráticas de estado, en las que el poder político debía estar sometido, cuando no directamente gestionado, por los únicos intérpretes legitimados del texto sagrado, precisamente los ministros: como la iglesia «está reformada de acuerdo con la voluntad de Dios», también las vidas de los miembros en la iglesia (e incluso fuera de ella) deben ser acordes con Su palabra.

La jerarquía la componen ministros y «ancianos», siguiendo un modelo que se inspira en el cristianismo de los orígenes e ignora la figura del obispo (que se ha conservado en las iglesias luteranas, aunque como simple supervisor). El presbiterianismo es la iglesia nacional de Escocia y tiene también una fuerte implantación en Irlanda del Norte: los emigrantes de estos dos países lo exportaron a Estados Unidos, donde actualmente constituye uno de los grupos más importantes entre las iglesias cristianas. Han surgido en su seno numerosas controversias, generalmente sobre cuestiones características del calvinismo, como la predestinación, la disciplina moral y las relaciones entre iglesia y estado.

El *anglicanismo*, con cerca de 63 millones de fieles, está presente en todos los continentes, aunque sólo es iglesia de estado en Inglaterra: de hecho es el arzobispo de Canterbury el que corona al rey y formalmente es el estado el que nombra a los obispos, aunque no los elige. La separación de la iglesia inglesa de Roma en la época de Enrique VIII (1509-1547) fue legalizada por el parlamento inglés en 1534 mediante la llamada Acta de supremacía, que reconocía al rey como jefe supremo de la iglesia anglicana. El anglicanismo se desarrolló más tarde como una combinación de elementos luteranos, calvinistas y católicos. A partir del siglo XIX se perfilaron en su seno tres corrientes principales: 1) la *Low Church* o iglesia baja, que da prioridad a la actividad social y que en cuestiones doctrinales está próxima a las pos-

turas de la teología protestante; 2) la *High Church* o iglesia alta, corriente conservadora que concede más importancia a los elementos rituales y jerárquicos y es la más próxima a la iglesia católica; 3) la *Broad Church* o iglesia amplia, que representa la corriente liberal y, por tanto, más abierta a la cultura moderna y a sus problemas.

La comunión anglicana (nombre acuñado en 1885) es actualmente una familia de veintinueve iglesias autónomas, llamadas a menudo «provincias». Cada iglesia o provincia se gobierna de forma autónoma, aunque todas están en comunión entre sí y con la sede de Canterbury. El arzobispo de Canterbury representa a todo el anglicanismo, pero no tiene poderes de gobierno, aunque goza de un primado honorífico (*primus inter pares*) y ejerce un cierto liderazgo espiritual. Él es quien convoca desde 1867 las conferencias de Lambeth (el palacio de Lambeth es su residencia en Londres), que se celebran cada diez años y en las que participan todos los obispos anglicanos del mundo (que eran 76 en 1867, mientras que en la conferencia de 1968 participaron 462 y actualmente son más de 600). Estas conferencias abordan cuestiones teológicas, litúrgicas, éticas y disciplinarias de interés común, pero no son asambleas legislativas o ejecutivas: su poder es exclusivamente consultivo, aunque sus decisiones tienen una autoridad moral notable; pero en el seno de la comunión anglicana la autonomía de gobierno de cada iglesia es total. En 1968 se creó en cada provincia un consejo consultivo anglicano constituido por un obispo, un sacerdote y un laico. Ese consejo se reúne más a menudo, pero también carece de poderes de gobierno.

En el terreno doctrinal la comunión anglicana se distingue sobre todo por los cuatro principios formulados en 1888 y conocidos como «el cuadrilátero de Lambeth». Esos principios son: las Sagradas Escrituras como documento de revelación de Dios a los hombres, como testimonio que contiene cuanto es necesario y suficiente saber para ser salvados por la gracia mediante la fe y como regla suprema y última instancia de la fe; el credo niceno-constantinopolitano como fórmula adecuada y suficiente de la fe cristiana y el credo apostólico como símbolo bautismal; los dos sacramentos del bautismo y de la eucaristía; el episcopado. Todas las iglesias anglicanas son miembros del Consejo Mundial de las Iglesias.

Finalmente, dentro del protestantismo se suelen incluir tanto las llamadas iglesias libres —congregacionalistas, metodistas y baptistas—, que rechazan la adhesión a las iglesias reformadas, como las iglesias y movimientos (que a veces cuentan con millones de miembros, como los testigos de Jehová) surgidos a partir del siglo XVIII (como los cuáqueros), que no están directamente inspirados en la Reforma.

El término *congregacionalismo* designa las iglesias gobernadas por funcionarios elegidos por la comunidad y las que cada iglesia local es totalmente independiente. El congregacionalismo ejerció una fuerte influencia en los fundadores de las colonias de Nueva Inglaterra (especialmente los «Padres peregrinos») y aún hoy Estados Unidos sigue siendo uno de sus principales centros. Desde 1972 los congregacionalistas ingleses y los presbiterianos forman la United Reformed Church.

El *metodismo* es un típico movimiento de renovación religiosa derivado de una «santa asociación» constituida en Oxford en 1729 por obra de los hermanos John (1703-1791) y Charles Wesley (1707-1788) y por Georges Whitefield (1714-1770). John Wesley predicó la justificación por la fe y la perfección cristiana. La organización de la iglesia es parecida a la presbiteriana y su elemento central de culto lo constituye el canto de himnos. Con más de 26 millones de seguidores es actualmente una de las mayores iglesias libres de Estados Unidos.

Los *baptistas* (del griego *baptistés*, «bautizador»), con cerca de 35 millones de seguidores, constituyen una iglesia libre, surgida en Inglaterra en 1640, que propugna especialmente el bautismo de los adultos por inmersión.

Los *cuáqueros* (de *quakers*, «los temblorosos», debido a su entusiasmo religioso y a sus experiencias místicas) se definían en un principio como Society of friends (la Sociedad de los amigos), fundada por George Fox (1624-1691). Huyendo de la represión inglesa, emigraron a Nueva Inglaterra, donde fundaron, bajo la dirección de William Penn (1644-1718), el estado que lleva su nombre: Pennsylvania. Los cuáqueros rechazan manifestaciones inferiores como los sacramentos, a favor de la «luz interior» que Jesucristo transmite al alma. La mayor parte del culto se desarrolla en silencio. Siempre han mantenido un fuerte compromiso social, y su credo se distingue por una amplia tolerancia y una absoluta libertad. Cuentan en la actualidad con unos 500.000 miembros.

Los *testigos de Jehová* pertenecen a una comunidad fundada en Pittsburg (Estados Unidos) en 1878 por Charles Taze Russell (1852-1916) y toman el nombre de una expresión del profeta Isaías (43, 10). Interpretan la Biblia al pie de la letra (→ Fundamentalismo), rechazan la Trinidad y consideran a Jesucristo solamente un hombre. Creen que el fin del mundo es inminente; después de la batalla final con las fuerzas del mal, reinarán con Cristo. Rechazan a las otras iglesias, especialmente a la católica, porque están gobernadas por Satanás. Su negativa a prestar el servicio militar y en general su actitud hostil frente a las instituciones les han costado numerosos enfrentamientos con los gobiernos. Viven de manera sencilla, rechazan todas las sustancias estimulantes y las transfusiones de sangre. Son activos propagandistas de su fe y publican la revista *Watch Tower*.

A los grupos próximos al protestantismo europeo pertenecen los *valdenses*. Se trata de un movimiento laico, es decir, compuesto por personas no ordenadas, que fue fundado en 1176 por un comerciante de Lyón, Pedro Valdo (muerto hacia 1217). Los valdenses se mantienen fieles a un riguroso ideal de pobreza evangélica. Su enfrentamiento con la iglesia católica hizo que los valdenses fueran excomulgados por el papa Lucio II en el sínodo de Verona (1184) y perseguidos por el tribunal de la Inquisición. Tan sólo un pequeño número de valdenses sobrevivió a estas persecuciones, que se prolongaron durante siglos; viven sobre todo en algunos valles del Piamonte, y la iglesia evangélica valdense cuenta actualmente con unos 46.000 fieles.

Tanto por separado como en su conjunto, estas iglesias, grupos y movimientos, que a menudo se caracterizan por una liturgia libre y de tendencias fundamentalistas desde el punto de vista teológico, son una confirmación evidente de la tendencia del cristianismo a generar, desde sus orígenes, herejías, cismas y diferentes movimientos. Además de ilustrar la vitalidad histórica de la religión cristiana, estas iglesias también son una prueba evidente de cuán difícil es a veces definir de forma clara y compartida qué es ser cristiano y qué es no serlo.

33. FUNDAMENTALISMO

El término designa una corriente ideológica concreta desarrollada a finales del siglo XIX en el seno del protestantismo para rechazar los intentos de apertura frente a la cultura moderna, especialmente frente a la posibilidad de aplicar el método histórico-crítico a la interpretación de la Biblia. Los teólogos conservadores estaban preocupados por la posibilidad de que con ello se atentara contra la integridad de la verdad divina depositada en el Libro sagrado, verdad que estaba siendo cuestionada por algunas hipótesis científicas contemporáneas, como las teorías de Charles Darwin sobre el origen del hombre. En una conferencia de 1889 elaboraron una especie de manifiesto del fundamentalismo, que conserva intacta toda su validez. Se fijaron cinco puntos que se consideraron vínculos indiscutibles de una teología bíblica respetuosa con la palabra de Dios: 1) la inerrancia del texto bíblico, es decir, la creencia en su inspiración (por ejemplo, para el creyente, la «verdad» del relato referente a la creación del cosmos y del hombre, prescindiendo de lo que sostienen los descubrimientos científicos); 2) la divinidad de Cristo; 3) el nacimiento de Cristo de una virgen; 4) la redención universal; 5) la resurrección de Cristo.

Nacido en el ámbito protestante, el fundamentalismo se ha convertido en los últimos años en una manifestación extendida a otros contextos religiosos católicos, judíos e islámicos. Las características generales de este fundamentalismo son: 1) la convicción de que existe un Libro sagrado en el que se encuentran los fundamentos de la verdad que debe ser válida tanto en las relaciones verticales entre el hombre y la divinidad como en las relaciones horizontales entre los hombres que viven en sociedad; 2) el intento, derivado de la convicción anterior, de adaptar de forma más o menos creativa las normas y los valores contenidos en el Libro sagrado a las organizaciones terrenales y a las formas de la acción social y política.

BIBLIOGRAFÍA

Obras generales

Filoramo, G., y D. Menozzi, eds. (1997), *Storia del cristianesimo*, 4 vols., Roma-Bari.
Fliche, A., y V. Martin (1958[3]), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, París.
Jedin, H. (1962-1979), *Hanbuch der Kirchengeschichte*, 10 vols., Friburgo.
Martina, G. (1993-1995), *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni*, 3 vols., Brescia.
Mayeur, J. M., C. Pietri, A. Vauchez y M. Venard, eds. (1990 y ss.), *Histoire du christianisme*, París.
Rogier, L. J., R. Aubert y M. D. Knowles (1963-1973), *Nouvelle Histoire de l'Église*, 5 vols., París.

Catolicismo

Chittolini, G., y G. Miccoli, eds. (1986), «La Chiesa e il potere politico», (*Storia d'Italia, Annali*, vol. IX), Turín.
Delumeau, J., ed. (1979), *Histoire vécue du peuple chrétien*, París.

De Rosa, G., T. Gregory y A. Vauchez, eds. (1993-1995), *Storia dell'Italia religiosa*, 3 vols., Roma-Bari.
Penco, G. (1978), *Storia della Chiesa in Italia*, II: *Dal concilio da Trento ai nostri giorni*, Milán.
— (1986-1988), *Storia della Chiesa in Italia nell'età contemporanea*, I: *1919-1945*; II: *1945-1965* («Complementi alla Storia della Chiesa» dirigida por Hubert Jedin), Milán.
Rosa, M., ed. (1992), *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma-Bari.
— (1992), *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma-Bari.

IGLESIAS ORIENTALES

Bat Ye 'Or (1991), *Les Chrétientés d'Orient entre Jihâd et Dhimmitude, VII^e-XX^e siècle*, París.
Cragg, K. (1992), *The Arab Christian. A History in the Middle East*, Londres.
Fedalto, G. (1984), *Le chiese d'Oriente da Giustiniano alla caduta di Costantinopoli*, Milán.
Kawerau, P. (1972), *Das Christentum des Ostens*, Stuttgart.
Müller, C. D. G. (1981), *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen*, Gotinga.
Robertson, R. C. (1986), *The Eastern Christian Churches*, Roma.
VV.AA. (1964), *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Actas del congreso internacional, Academia de los LincES, Roma.
VV.AA. (1993), *Christianismes orientaux. Introductions à l'étude des langues et des littératures*, París.

ORTODOXIA

Alzati, C. (1995), *La chiesa ortodossa*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, II: *Ebraismo e Cristianesimo*, Roma-Bari, pp. 561-614.
Clément, O. (1989), *La Chiesa ortodossa*, Brescia.
Ellis, J. (1986), *The Russian Orthodox Church*, Beckenham (GB)-Surry Hills (Aust.).
Evdokimov, P. (1980), *L'Orthodoxie*, París.
Fedalto, G. (1984-1993), *Le Chiese d'Oriente*, 2 vols., Milán.

PROTESTANTISMO

Barth, K. (1946), *Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert*, Zurich.
Baubérot, J. (1993), *Histoire des protestants*, París.
Campi, E. (1991), *Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti*, I: *Cinquecento e Seicento*, Turín.
Campi, E., y M. Rubboli (1997), *Il Settecento*, Turín.
Caponetto, S. (1992), *La riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Turín.
Ferrario, F. (1995), *Il protestantesimo dalla fine del XVI secolo ai giorni nostri*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, II: *Ebraismo e Cristianesimo*, Roma-Bari, pp. 495-560.
Léonard, E. G. (1961), *Histoire générale du Protestantisme*, París.
Lortz, J. (1939-1940), *Die Reformation in Deutschland*, 3 vols., Friburgo.
McGrath, A. (1988), *Reformation Thought. An Introduction*, Oxford.
Oberman, H. A. (1986), *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Gotinga.
Osculati, R. (1990), *Vero Cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano*, Roma-Bari.
Willaime, J. P. (1992), *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Ginebra.

Capítulo XIII

ISLAM

1. INTRODUCCIÓN

El islam, término que en árabe significa «sumisión (a Dios)» y del que deriva también el nombre «musulmanes», es al mismo tiempo una tradición religiosa, una civilización y, como dicen los musulmanes, «un sistema de vida completo». Proclama una fe religiosa y prescribe determinados rituales, pero también establece una cierta organización de la sociedad, ya que se ocupa de la vida familiar, de la legislación civil y penal, de los negocios, de las reglas de etiqueta, de la alimentación, del vestido e incluso de la higiene personal. Para el islam tradicional no tiene sentido la distinción occidental entre vida religiosa y vida secular. Desde el punto de vista musulmán, son pocos los aspectos de la existencia individual y social que no sean considerados expresión del islam, que se entiende como una civilización completa y compleja, en la que las personas, las sociedades y los gobiernos deberían ser un reflejo de la voluntad de Dios.

2. LAS FUENTES

Las fuentes originales para el estudio del islam son numerosas y de distinta procedencia. Convencionalmente, se subdividen en dos categorías: las obras en árabe clásico y las obras en lenguas modernas (árabe moderno, persa, turco, urdú, suajili, etc.). Entre las numerosas obras en árabe clásico, la principal fuente es el → Corán. A continuación vienen los → hadiz («tradición», «narración»), narraciones referentes a dichos y acciones del profeta Mahoma (Muḥammad) recogidas en varios volúmenes. Constituyen una guía oficial para todos los aspectos de la vida cotidiana de los musulmanes, para quienes el profeta se presenta como el modelo por excelencia. Seis colecciones canónicas fueron compiladas en el siglo IX d.C.; otras, como el *Musnad* compilado por Aḥmad ibn Ḥanbal, gozan de una gran consideración. Entra las más apreciadas figuran las dos colecciones llamadas *al-Ṣaḥīḥ* («Los incontestables [hadiz]», compilados por al-Bukhārī (m. 870) y Muslim (m. 875). El punto de vista tradicional musulmán es que al menos los hadiz compilados por al-Bukhārī y Muslim son relatos válidos que se remontan a los coetáneos de Mahoma y que la

vida y la doctrina ortodoxa islámica deben basarse en el Corán y en estos hadiz. La opinión de la crítica moderna sobre la autenticidad de estas colecciones está dividida. Es indudable que deben considerarse fuentes primitivas de la ortodoxia actual y del islam clásico de los tres primeros siglos; las discusiones plantean sobre todo hasta qué punto estos relatos representan más al islam del siglo III que al del siglo I de la era islámica. Algunos islamistas modernistas han rechazado totalmente los hadiz, porque representan un estadio de la historia islámica bastante posterior a la época de Mahoma.

Además del Corán y de los hadiz, las fuentes fundamentales para el estudio del islam incluyen las biografías de Mahoma y de otros líderes musulmanes, obras históricas sobre el desarrollo del islam en distintas zonas del mundo, escritos jurídicos y teológicos, comentarios al Corán (que a menudo reflejan estadios sucesivos del desarrollo del pensamiento y de la práctica islámicos), poesías y otras obras literarias, una amplia gama de manuales de devoción y de peregrinación, obras místicas y filosóficas y escritos de origen sectario.

3. Perfil histórico

El islam data de los últimos diez años de la vida del profeta Mahoma (m. 632). Nacido en torno al año 570, Mahoma se quedó huérfano de niño y fue criado por el abuelo y después por un tío, Abū Ṭalib. A los veinticinco años aproximadamente consiguió una seguridad económica gracias a su matrimonio con Khadīja, una viuda rica. Más tarde, cuando tenía unos cuarenta años, comenzó a tener visiones y a recibir revelaciones, que anunció públicamente por las calles de la Meca, su ciudad natal y centro comercial y de peregrinación religiosa de Arabia occidental. Temiendo las repercusiones económicas de la predicación monoteísta de Mahoma en contra de las divinidades honradas por los peregrinos del santuario central de la Meca, la Ka'ba, los poderosos de la ciudad le persiguieron a él y a sus seguidores y boicotearon económicamente a su clan. Este boicot hizo que surgiera una oposición en el seno mismo del clan y, a la muerte de Abū Ṭalib, hacia el año 620, Mahoma perdió la protección de su familia y tuvo que buscar refugio en otra parte. Finalmente, llegó a un acuerdo con las autoridades de Yatrib, un asentamiento agrícola a unos 445 km al norte de la Meca, y en el año 622 junto con sus seguidores realizó la *hiğra* (égira, «migración») a esta nueva sede, que fue llamada Medina (de *madinat al-nabi*, «la ciudad del Profeta»). Allí, en el breve período de diez años, el líder religioso de un pequeño grupo de emigrantes se convirtió en el jefe político de todo el centro y oeste de Arabia. Un cambio decisivo supuso la victoria militar conseguida en Badr en el 624 sobre un ejército más numeroso procedente de la Meca, a la que siguió una victoria diplomática en el 628 y una pacífica rendición de la Meca a Mahoma en el 630.

Tras la muerte del Profeta, la dirección espiritual y política de la mayoría de musulmanes fue asumida por una serie de califas o de «representantes» de Mahoma, que asumieron todos sus poderes en el gobierno del islam excepto los proféticos. En la década que siguió a la muerte de Mahoma, los árabes, dirigidos por el segundo califa 'Umar (m. 644), se hicieron con el control de Egipto, Palestina, Siria, Mesopotamia y el corazón del antiguo Irán. Durante el reinado del tercer califa, 'Utmān (m. 656), el imperio árabe se extendió por el oeste hasta Trípoli, por el norte hasta

34. El Corán

El Corán (del árabe *al-qur'ān*, «recitar», «leer en voz alta») es el texto sagrado de los musulmanes. Contiene la revelación hecha por Dios a Mahoma por mediación del espíritu o ángel, que en la sura II, 97 se identifica con Gabriel. Mahoma es, pues, el mediador y el que anuncia la revelación de Dios a los hombres. Cada una de las palabras del Corán es palabra de Dios, de ahí que en el islam se preste la máxima atención a su transmisión. Ya Mahoma mandó poner por escrito una parte con la ayuda de Zaid ben Thābit, su hijo adoptivo. Tras la muerte de Mahoma, el primer califa AbūBakr (632-634) reunió los textos existentes y las partes transmitidas oralmente. Para evitar discrepancias entre versiones diferentes, el tercer califa 'Utmān (644-656) mandó que un equipo de redacción preparara una edición oficial del Corán, que sigue siendo válida hoy en día, y al mismo tiempo destruyó todas las demás. Con ello concluía la formación del canon islámico.

El Corán está dividido en 114 suras, que a partir de la segunda se suceden por orden de longitud decreciente. Cada sura lleva un nombre, que alude al tema central o procede de un término recurrente en su cuerpo. Esos «títulos» no forman parte del texto revelado, sino que son adiciones posteriores. El Corán comienza con la sura de la «apertura», la única redactada en forma de oración. Al recitarla se añade el término «amén», cosa que no se hace en las otras suras. A excepción de la novena, todas las demás suras comienzan con la fórmula introductoria: «En el nombre de Dios clemente y misericordioso». Según el tema de que tratan, los comentaristas musulmanes las han subdividido en diferentes categorías: leyes y preceptos, más detallados en las suras que se remontan al período de Medina (622-630), cuando el profeta tenía que regular la vida de la comunidad según las normas divinas; historias y relatos, que normalmente narran sucesos ocurridos a los enviados de Dios que precedieron a Mahoma, el rechazo de que fueron objeto por parte de sus pueblos y la ayuda divina que les sostuvo; por último, exhortaciones y plegarias.

Para los musulmanes, el Corán es una reproducción parcial del Corán original, guardado en los cielos, que es eterno e increado y no puede ser comparado con ninguna obra humana. Está expresado en lengua árabe y, según la tradición ortodoxa, no puede ser traducido a otra lengua, a fin de evitar cualquier modificación del contenido originada por la traducción. Tampoco se admite el estudio histórico-crítico.

las montañas del Taurus y del Cáucaso y por el este hasta los actuales Pakistán y Afganistán. A la muerte del cuarto califa, 'Alī (m. 661), primo y yerno de Mahoma, la comunidad musulmana se dividió, y una mayoría (llamada más tarde sunní) siguió a la dinastía de los omeyas (661-750) y después a la de los abasíes (750-1258). En el 711 los árabes penetraron en España procedentes del norte de África, y también en el subcontinente indio, a través del río Indo. El momento de máxima expansión en Europa está marcado por la derrota del año 732 a manos de Carlos Martel: los árabes se vieron obligados a retirarse de Francia, pero todavía permanecieron en España durante siete siglos y medio. En Oriente, el imperio omeya se expandió hacia el norte hasta el Mar de Aral, mientras que por el este llegó a abarcar casi todo el territorio de los actuales Pakistán y Afganistán. Durante el califato de los abasíes, que tenían su capital en Bagdad, la extensión de los territorios islámicos por Occidente se mantuvo en las mismas fronteras que en el período anterior, mientras que por el este los musulmanes se apoderaron del norte de la India y del área del golfo de Ben-

gala. Muy pronto, este inmenso territorio, que se extendía desde los Pirineos hasta el actual Bangladesh, se dividió en territorios independientes, gobernados durante siglos por los sucesores de las dinastías islámicas, mientras que el dominio de los abasíes se redujo finalmente al territorio que corresponde al actual Irak.

En la España musulmana, los omeyas españoles se mantuvieron en el poder desde 756 hasta 1031, mientras que numerosas dinastías islámicas, incluidas las de los almorávides y de los almohades del norte de África, gobernaron una España musulmana cada vez más decadente durante el período de la Reconquista cristiana, que culminó con la caída de Granada en 1492, fecha en que muchos musulmanes (y también judíos) se vieron obligados a abandonar definitivamente España.

Los turcos otomanos, cuyos jefes (llamados sultanes) adoptaron el título de califas, invadieron en el siglo XIV Europa oriental a través de Anatolia y conquistaron rápidamente casi toda la zona de los Balcanes. En los dos siglos siguientes, su imperio fue rodeando gradualmente el Mar Negro y se expandió, por el noroeste casi hasta las puertas de Viena y por el noreste casi hasta Kíev, mientras que por el sur llegó a dominar Egipto, el norte de África y el área de la Medialuna fértil. Durante el siglo XIX, los otomanos perdieron la mayor parte de sus dominios en Europa y en el norte de África. En Oriente, los musulmanes moghūl (mongoles) controlaban prácticamente, desde finales del siglo XVII, todo el subcontinente indio, además de los territorios que corresponden actualmente a Pakistán, Afganistán, Cachemira y Bangladesh. Pero durante los siglos XVIII y XIX perdieron gradualmente el control de los territorios más alejados y, por último, también el del norte de la India. El último emperador mongol fue depuesto por los británicos en 1858. De este modo los árabes fueron expulsados de Europa occidental, los turcos de casi toda la Europa oriental y los mongoles de la India.

Hay que tener en cuenta que la religión islámica no se difundió con la misma rapidez con que se había producido la expansión política y militar de los imperios gobernados por los árabes y por otros musulmanes. Las regiones donde los gobernantes y la mayoría de la población abrazaron la fe musulmana fueron denominadas *Dār-al-islām*, «la casa del islam». Finalmente, la gran mayoría de las poblaciones del norte de África, del área de la Medialuna fértil y de Anatolia, que profesaban distintas formas de cristianismo, se convirtieron al islam, así como gran parte de los zoroastrianos del Irán, a diferencia de los judíos, que se adhirieron a la nueva fe en número muy reducido. Desde la época de los abasíes, el islam ha proseguido su expansión hacia Oriente (principalmente de forma pacífica, a base de misiones) hasta llegar a zonas de China y del sureste asiático, especialmente Malaisia e Indonesia, donde actualmente gran parte de la población es musulmana, y una amplia franja del África septentrional subsahariana, donde el islam sigue logrando adeptos gracias al hecho de no ser identificado, en una época poscolonial, con las potencias coloniales.

Hoy en día los musulmanes están presentes en todas las razas y en todas las culturas, pero la gran mayoría vive en una franja del globo casi ininterrumpida que se extiende desde las costas atlánticas del norte y oeste de África hasta Indonesia. La comunidad musulmana más numerosa es la del subcontinente indio (sobre todo en Pakistán, India y Bangladesh), constituida por unos 225 millones de fieles. Más de 135 millones viven en el sureste asiático y en Indonesia; unos 120 millones aproximadamente en los países árabes de Oriente Próximo y del norte de África, y cerca de 90 millones en los países no árabes de Oriente Medio (Turquía, Irán y Afganistán). En otras áreas se calcula que 95 millones de musulmanes viven en el África subsahariana, 70 en la antigua Unión Soviética y en China y unos 7 en Europa. Los musulmanes chiítas suman casi un tercio de toda la población musulmana del mundo, que se calcula en más de 700 millones (es decir, casi un sexto de la población mundial).

4. La teología islámica

Los estudios árabes, en sus distintas ramas, se han hecho a partir del Corán, que se ha revelado el motor y el eje en torno al cual han girado dichos estudios, tanto los directamente relacionados con el comentario del texto sagrado, con la aclaración de cada uno de los versículos y con la explicación de su significado, como los relacionados con la deducción, a partir de éstos, de las normas de vida y de comportamiento de la comunidad, o los que han profundizado en el estudio de varios aspectos lingüísticos y semánticos y, finalmente, los estudios de astronomía, matemáticas, física, etc., que tenían en el Corán su punto imprescindible de referencia y de partida.

La génesis y la evolución de las ciencias islámicas, como la exégesis, la recopilación de las tradiciones, el derecho y la teología, han avanzado, pues, paralelamente al desarrollo de los estudios lingüísticos y literarios. En conjunto, experimentaron también la influencia de los distintos entornos en los que el islam se iba difundiendo con sorprendente rapidez. La impresionante expansión política del imperio musulmán estuvo acompañada por un no menos rápido y significativo desarrollo del pensamiento en general y del religioso en particular, que, además de en el Corán, se inspiró también en los elementos de la cultura árabe preislámica con los que la predicación de Mahoma había mantenido sabiamente vínculos de continuidad.

Junto al estudio del Corán en sus distintas ramas, también se fue desarrollando progresivamente la recopilación sistemática de tradiciones que se referian al profeta y a su época. Paralelamente, se iban diversificando y especializando las funciones de cuantos se dedicaban al estudio de la religión: a los devotos deseosos de conocer mejor la vida de Mahoma y los acontecimientos que rodearon la revelación les sucedieron los expertos en cuestiones jurídicas que, a imitación del profeta y partiendo de las normas establecidas por Dios en el Corán, iban sentando las bases del derecho musulmán, y por último, los teólogos, que pretendían dar uniformidad y coherencia al credo islámico expuesto en el texto sagrado de forma implícita y asistemática.

No es casual que en esta sucesión la ley preceda a la teología: de hecho, se trata de una característica esencial del pensamiento religioso musulmán que, obedeciendo al principio de la trascendencia absoluta de Dios y de acuerdo con la concepción de la religión como adhesión a su voluntad, siempre ha dado más importancia al aspecto jurídico y comportamental que al dogmático y especulativo, siguiendo la sugerencia del propio Corán de aceptar por fe la revelación divina antes que adentrarse en especulaciones peligrosas (cf., por ejemplo, III, 7).

La peculiar naturaleza de la teología islámica aparece ya en su mismo nombre: *kalām*, «discurso», que se refiere tanto al «discurso» especial de la Palabra divina como al fin principal de la teología islámica, que es más apologético que especulativo. El *kalām*, a diferencia de la teología cristiana que pretende ser una reflexión racional sobre el misterio de la fe, no aspira a profundizar con la inteligencia en el dogma musulmán, sino a defenderlo frente a sus adversarios. Un gran teólogo,

al-Ghazzālī, compara a los teólogos con los guardias armados que escoltan a los peregrinos hasta la Meca con objeto de defenderlos.

Tal como sucedió con la primitiva teología cristiana, que surgió y se afirmó gracias al encuentro con la filosofía griega y sus técnicas racionales de investigación, la auténtica reflexión teológica también surgió y se impuso en el islam cuando los omeyas trasladaron el centro del imperio fuera de Arabia y establecieron la capital en Damasco. Sin embargo, la teología como disciplina diferenciada del resto de las ciencias islámicas no surgió en realidad hasta la llegada de los abasíes: durante el período de su califato varios factores convergentes contribuyeron a crear un clima cultural favorable al desarrollo de la especulación en todos los campos. Por un lado, los estudios lingüísticos de las escuelas de gramáticos de Basra y de Kufa favorecieron la asimilación de categorías y términos técnicos indispensables para el desarrollo de las elaboraciones y controversias doctrinales; por otro lado, el contacto directo con el pensamiento griego, y especialmente con el aristotélico, proporcionaba nuevos instrumentos de investigación racional. La primera escuela teológica musulmana auténtica, la de los mu'tazilíes, se constituyó precisamente en este período de gran efervescencia intelectual y fue adoptada entre los años 833 y 848 como doctrina oficial por el califa al-Ma'mūn. Los mu'tazilíes pueden considerarse en su conjunto musulmanes sinceros que se entregaron a la labor de defender y sistematizar los principios de su fe según las exigencias de la época en que vivían.

Sus posturas pueden resumirse en cinco tesis, la primera de las cuales es la defensa acérrima del principio común de la absoluta unidad y unicidad de Dios. De hecho, se negaban a distinguir entre atributos y esencia de Dios, a fin de impedir que se atribuyera al Creador cualquier multiplicidad y semejanza con las criaturas. La consecuencia más importante de este principio, que les privó de muchas simpatías, fue la negativa a considerar el Corán increado y eterno.

La segunda tesis se refiere a la relación entre Dios y el hombre y, por lo tanto, trata del tema de la justicia. Para que el juicio divino fuera realmente justo era preciso considerar al hombre libre y responsable de sus propios actos. Esto no significaba situarlo en el mismo plano que Dios, aunque la afirmación de la libertad del hombre inevitablemente acababa limitando el poder absoluto divino; por otra parte, se creía que de ese modo se podría exculpar a Dios de la atribución del origen del mal, cuya responsabilidad —como en la teología cristiana— recaería en el hombre por haber hecho un mal uso del don divino del libre albedrío.

Aunque solamente algunos mu'tazilíes llegaron a afirmar que Dios no puede hacer el mal (en cierto modo, una afirmación que limita su omnipotencia), en general consideraban que, aun pudiendo hacerlo, Dios no quiere el mal y que las cosas no son buenas o malas solamente porque estén ordenadas o prohibidas por Dios, sino porque tienen en sí mismas un valor positivo o negativo relacionado con una especie de moral natural, que es anterior a la ley revelada y que es confirmada y explicitada más claramente por ella.

La tercera tesis se refiere a la retribución, que no se otorga solamente atendiendo a la fe, sino a las obras de cada uno. Se distinguía así entre pecados graves y pecados leves y se afirmaba que el que peca gravemente y no se arrepiente, aunque sea musulmán, merecerá el castigo eterno.

No obstante, el pecador —y ésta es la cuarta tesis— seguía formando parte de la comunidad musulmana, en la que ocupaba una posición intermedia entre las dos alas extremas de creyentes e infieles: era un impío y solamente Dios pronunciaría sobre él un juicio definitivo.

La última tesis de los mu'tazilíes es la que atribuye a cada creyente la obligación de ordenar el bien y prohibir el mal (cf. Corán, III, 104.110.114; VII, 157, etc.), que debe ejercerse incluso ante el príncipe que, como todos los demás, puede ser corregido por el consejo y la llamada de un hermano en la fe. Esta postura de independencia frente al poder no impidió a los mu'tazilíes dejarse seducir por sus halagos, puesto que aceptaron que los califas al-Ma'mūn y al-Mu'taṣim adoptaran sus doctrinas casi como una ortodoxia y las impusieran a todos los seguidores del islam mediante una especie de inquisición, que fue especialmente dura con aquellos que no querían renunciar a la concepción del Corán como palabra increada de Dios. Muy pronto, el movimiento cayó en desgracia y sus doctrinas fueron marginadas, aunque sobrevivieron en parte entre los chiítas y han reaparecido en el modernismo islámico.

A pesar de sus excesos, los mu'tazilíes tuvieron el mérito de contribuir a la evolución del pensamiento musulmán en una fase crucial de su desarrollo. Al ser marginados los mu'tazilíes se presentó el peligro de una divergencia entre la especulación inspirada en la razón y la defensa puramente pasiva del saber tradicional. De modo que se intentó llegar a una postura intermedia, una «vía media», que tradicionalmente se atribuye a al-Aš'arī (873-935). Frente al peligro de encerrar a Dios en los límites de la lógica y de la razón humana, su pensamiento intentó mantenerse sustancialmente fiel al principio de la absoluta trascendencia divina, aunque sin desdeñar completamente las exigencias racionales que habían aparecido con los primeros teólogos. Al-Aš'arī procuró reconducir la teología al camino de la revelación coránica, pero sin reducir, por otra parte, el papel de los teólogos al de simples repetidores y comentaristas de las fuentes. Las doctrinas propuestas por esta últimas eran recogidas, de hecho, en un conjunto sistemático dotado de su propia lógica interna. En este marco, la fe se impuso a las obras a la hora de determinar la salvación del individuo: de este modo, incluso el musulmán pecador acabaría salvándose en virtud de su fe.

En conjunto, hasta el siglo XV el pensamiento musulmán siguió presentando posturas bastante diversificadas; sólo con el paso del tiempo acabó imponiéndose una cierta uniformidad, resultado de un proceso de cristalización, que fue afectando a todos los aspectos de la civilización musulmana, y de la progresiva imposición de una orientación general de obediencia a la tradición, cuando no de sometimiento total a ella.

Entre los factores que determinaron finalmente el triunfo de las corrientes teológicas tradicionales hay que recordar los numerosos peligros, externos y sobre todo internos, que muy pronto amenazaron la integridad misma del islam. Un primer peligro, como veremos, lo constituía la multiplicación, a partir de la primera *shī'a* (el partido de 'Alī; cf. párr. 8), de las divisiones internas. Otro peligro lo representaban los místicos y filósofos que, por caminos diferentes, acababan convergiendo en su crítica a la religión tradicional, hecha de obediencia formal y observancia legal.

A estos y a otros peligros intentó dar respuesta la síntesis teológica del que es considerado el mayor teólogo islámico, al-Ghazzālī (m. 1111). El móvil último de su obra es la búsqueda de una vía que pueda conducir a la certeza. Para ello no sirve la filosofía, puesto que a menudo llega a relativizar, e incluso a contradecir, verdades reveladas como la resurrección de la carne o el fin del mundo. Tampoco la teología sirve para este objetivo, ya que, como hemos visto, realiza funciones de

defensa y de sostén. Por otra parte, tampoco es suficiente la simple obediencia a los preceptos, porque en realidad debería ser el reflejo exterior de una convicción profunda ya adquirida y no el medio para alcanzar esta certeza. Ni siquiera la solución propuesta por los chiítas lo convencía: partiendo de la correcta percepción de que el hombre no puede alcanzar la verdad sólo con sus fuerzas, se equivocaban al buscar ayuda fuera del Corán y de las enseñanzas del Profeta y al sostener la existencia de un sentido oculto en la revelación, cuyos verdaderos intérpretes serían solamente sus imanes.

El tipo de conocimiento de Dios que perseguía al-Ghazzālī no era solamente racional, sino intuitivo y afectivo: algo profundamente inscrito en el corazón del hombre y capaz de emerger por la vía de la ascesis. Las prácticas místicas, en vez de constituir un fin en sí mismas, serían el medio para purificar el corazón humano, permitiéndole recuperar una conciencia que lo aproxima a Dios. Este recorrido no pretende llegar a la unificación ni mucho menos a la confusión entre lo divino y lo humano, peligro que no habían sabido evitar los místicos de las generaciones anteriores, sino que pone en el conocimiento y en el amor a Dios el punto culminante de la experiencia religiosa y el complemento de las necesarias, aunque no suficientes, premisas del credo, del culto y de la moral.

La actual explosión del radicalismo islámico ha vuelto a situar en el centro de atención una última y significativa corriente teológica, conocida por su postura intransigente de defensa del patrimonio tradicional: el ḥanbalismo, que debe su nombre a Aḥmad ibn Ḥanbal (780-855), fundador de una de las cuatro escuelas sunníes de derecho musulmán. Su característica básica es la más estricta fidelidad a las enseñanzas originarias del islam contenidas en el Corán y en la sunna, y ratificadas por el consenso de las primeras generaciones. Frente a los mu'tazilíes, la primacía que los ḥanbalíes otorgan a la revelación les ha llevado a minusvalorar la interpretación personal y a combatir las más osadas aperturas a influencias externas, en defensa de los puntos de la doctrina musulmana que consideran irrenunciables.

5. La sunna y la ley

Tanto el término *sunna* como el concepto de «tradición» que encierra pertenecían a la lengua y a la civilización de los árabes anteriores a la llegada del islam: designaban los hábitos, usos y costumbres propios de los antiguos y, como las *patrioi nomoi* de los griegos o las *mores maiorum* de los romanos, constituían el patrimonio y los valores básicos compartidos por todos.

Con la llegada del islam el término adquirió progresivamente un significado más específico. En el Corán el término indica esencialmente el comportamiento de Dios con los pueblos a los que, a lo largo de los siglos, envió sus propios profetas y mensajeros. Después el término se especializó y pasó a significar ante todo las costumbres del Profeta y de sus primeros compañeros, que con el tiempo asumirían un valor normativo cada vez mayor.

De hecho, el Corán no trata de forma sistemática y detallada ni las doctrinas ni los preceptos de la religión, sino que se limita a enunciados de carácter general. Además, tan sólo una parte reducida de sus versículos tiene un carácter jurídico explícito. Tampoco las suras que se remontan al período de Medina, aunque en algunas partes tratan en forma analítica de cuestiones prácticas, contienen todas las prescripciones fundamentales relativas a materias de gran importancia, como son las formas de los principales actos de culto: la oración, el ayuno y la peregrinación,

La fuente de imitación que muy pronto se impuso casi inevitablemente fue la propia vida del Profeta. El Corán mismo afirma: «Tenéis, en el mensajero de Dios, un buen ejemplo, para quien espere en Dios y en el Último Día y mencione mucho a Dios» (XXXII, 21). De modo que muy pronto la figura de Mahoma se tomó como modelo y sus enseñanzas, actos e incluso sus silencios se convirtieron en precedentes sobre los que basar la legitimidad de la conducta de los musulmanes en las situaciones más variadas.

Los → hadiz, los relatos que reproducen los dichos y hechos del Profeta destinados a asumir un valor ejemplar, constituyen una especie de memoria colectiva mediante la que la primera generación de creyentes confió a las generaciones sucesivas el recuerdo y la herencia de la edad de oro de los orígenes. Como sucede a menudo en este tipo de tradiciones confiadas a la memoria oral, la tendencia a idealizar la figura del Profeta, unida al deseo personal de distinguirse con méritos y curiosidades, llevó a introducir adiciones y alteraciones en los materiales originales.

A pesar de que inicialmente se transmitían por vía oral, muy pronto se fueron formando pequeñas colecciones escritas para uso privado, que respondían a necesidades opuestas. De hecho, junto a los relatos que proporcionaban mayores detalles sobre los episodios menos conocidos de la existencia de Mahoma y sobre su personalidad, las anécdotas de carácter normativo y doctrinal, además de colmar las lagunas de las disposiciones coránicas, también tenían a menudo la finalidad de dar respuesta a cuestiones nuevas y no solamente o prioritariamente de mantener y conservar comportamientos y concepciones tradicionales. Para gobernar un imperio que iba asumiendo dimensiones cada vez mayores y que no podía hallar en la revelación coránica todas las respuestas a las nuevas necesidades que surgían, los musulmanes buscaron en el comportamiento del Profeta la inspiración para adecuar la conducta a las distintas circunstancias o para confirmar los hábitos adoptados en las provincias de nueva adquisición, ya fuera por razones de tipo práctico o por influencia de las costumbres locales.

Como ocurre con las religiones legalistas, en las que la revelación de Dios tiende a afectar y a regular los aspectos más diversos de la vida práctica, la «tradición» que confluyó en la sunna afectó a la totalidad de la vida del creyente, empezando por sus prácticas de culto. En efecto, la sunna regula los distintos actos de la vida de culto. En ella se especifican las modalidades de las abluciones y, de forma más genérica, todo cuanto se relaciona con la pureza ritual, requisito fundamental para que los preceptos sean cumplidos de manera válida. Se dedica mucho espacio a la oración, cuyas formas y momentos están expuestos con todo detalle. También se exponen minuciosamente las disposiciones referentes a las limosnas: se destaca su valor moral y espiritual, pero como en realidad se trata de un auténtico impuesto, se especifican con detalle los bienes que están sometidos a ella y los porcentajes que corresponden a cada uno de los bienes. También los complejos ritos de la peregrinación, así como las cuestiones referentes al ayuno ritual, están expuestos en la sunna de forma sistemática.

Junto a los actos de culto, y efectuando un cambio brusco que no debe sorprender si se tiene en cuenta el carácter omnicomprensivo de la revelación coránica, hallamos las reglas que se refieren a los actos más insignificantes y aparentemente secundarios de la vida cotidiana, como la compraventa, la venta con depósito previo,

35. HADIZ

La obra de conservación y transmisión de los hadiz, confiada en un primer momento a la iniciativa y a la buena voluntad personal de los fieles, muy pronto se convirtió en tarea específica de personas que se consagraban a ello y que desempeñaban una función, paralela aunque distinta, a la de quienes transmitían de memoria el Corán.

Los hadiz se dividen en dos partes: la lista de los transmisores, es decir, una larga sucesión de nombres de personas a través de las cuales la tradición se hace remontar hasta el Profeta, y el texto propiamente dicho, que relata cuanto dijo e hizo Mahoma.

Junto al núcleo primitivo de hadiz de carácter biográfico, que añadían detalles acerca de la vida de Mahoma destinados —como los Evangelios apócrifos cristianos referentes a la infancia de Jesús— a integrar las escasas noticias biográficas que aparecen en el Corán, con el tiempo se fueron multiplicando los hadiz más estrictamente jurídicos, que no por casualidad aparecieron ante todo en las regiones orientales del imperio recién conquistado. Hasta mucho tiempo después, en la época en que se avivaron las disputas teológicas, no aparecieron los primeros hadiz dogmáticos.

Cada movimiento y cada dinastía producía sus propios hadiz, que les beneficiaban a ellos y perjudicaban a sus adversarios, y no era raro encontrar en algunos hadiz valoraciones atribuidas al Profeta sobre hechos y teorías completamente desconocidos en su tiempo. Muy pronto se planteó el problema de la autenticidad de estos textos, y algunos expertos sometieron a un análisis atento centenares de miles de hadiz, distribuyéndolos según el tema y la credibilidad, y reuniendo los más fidedignos en recopilaciones especiales, que constituyeron la base del derecho islámico durante los siglos siguientes. Se siguió un criterio genealógico: utilizando unas tablas ordenadas se establecía si realmente era posible que las personas que habían transmitido el dicho profético se hubieran relacionado con Mahoma y, por lo tanto, si era posible que el hadiz se remontara efectivamente al Profeta. Por este procedimiento fueron compiladas las colecciones de hadiz que se consideran auténticas: las más importantes son seis. Existen también algunos hadiz llamados «santos» porque reproducen no las palabras del Profeta, sino del mismo Dios: constituyen el único caso de revelación extracoránica en el islam.

el alquiler o arrendamiento, la representación, la fianza, los poderes, el contrato de siembra, el contrato de riego, el requerimiento de un préstamo, el pago de deudas, la interdicción y la insolvencia, el castigo de las ofensas, el préstamo, las donaciones, las transacciones, los testamentos, el botín, la capitación, etc.: un conjunto de normas que nos recuerda hasta qué punto el derecho islámico o *shāri'a* ignora, dado su carácter y naturaleza, nuestra distinción entre lo sagrado y lo profano.

No deberíamos, pues, sorprendernos de que otra parte importante de la sunna se refiera a las normas que regulan aspectos delicados de la vida personal y social, como el matrimonio, el repudio, la prole, las sucesiones, las penas por robo, adulterio o perjurio, etc. Todo esto pone de relieve una diferencia esencial entre el derecho islámico y el derecho occidental: el primero, a diferencia del segundo, en virtud de su origen divino, no distingue entre normas individuales y colectivas, sino que pretende regular los aspectos más variados de la vida del individuo y de la colectividad. De ahí que algunos hadiz contengan reglas generales de comportamiento y de buena educación, puesto que también el modo como cada uno de los creyentes se relaciona con los demás es fundamental para el bienestar de la comunidad. Se exhorta a ser

púdicos, a guardar el secreto y a cumplir los pactos, a ser amables y hospitalarios; se exponen las formas correctas de alimentarse, prohibiendo determinadas posturas e indicando la manera correcta de llevarse a la boca la comida y la bebida; se aconsejan determinados materiales, formas y colores en el vestir y se excluyen otros, etc.

Al leer estas recopilaciones, que por su precisión y por su carácter jurídico podrían incluirse a primera vista en la esfera del derecho y de la casuística más que en la de la religión, hay que tener presente, además de la interacción de estas dos esferas en una religión de tipo legalista como es la islámica, el papel que se asigna a la responsabilidad e intencionalidad del creyente. Según un dicho del Profeta, que a menudo se sitúa al comienzo de las recopilaciones de sus dichos, «las acciones tienen valor de acuerdo con las intenciones y cada hombre recibirá según su intención. El que emigra por Dios y su enviado sepa que su emigración tiene el valor de haber sido hecha por Dios y su enviado; mientras que el que emigra para obtener beneficios materiales o para casarse con una mujer sepa que su emigración tiene el valor del objetivo por el que ha emigrado».

Además del Corán y de la sunna existen otras dos fuentes del → derecho islámico: el consenso o *iğmā'* y el principio de analogía o *qiyās*. El primero tiene sus orígenes en algunos rasgos de la sociedad árabe preislámica, en la que las normas no escritas de la vida del grupo eran legitimadas precisamente por un tácito acuerdo común que con el tiempo incidía en ellas. El hecho de que el islam fundamentara el nuevo tipo de comunidad, la *umma*, en el criterio de pertenencia a la misma fe en vez de a la misma estirpe no alteró el carácter solidario de la sociedad beduina, sino que lo situó en un plano distinto. Con el tiempo, en lugar de ser considerado solamente una simple necesidad práctica, el consenso se convirtió en un auténtico principio de verdad. Ese consenso se expresa o bien mediante la aprobación explícita de normas por parte de los doctores de la ley, o por medio de las costumbres comúnmente adoptadas por los creyentes o, finalmente, por la aceptación tácita de prácticas realizadas y no desaprobadas. Algunas instituciones fundamentales del islam clásico, no previstas expresamente por el Corán o la sunna, como por ejemplo el califato, tienen su fundamento precisamente en la práctica común, es decir, en el consenso de las primeras generaciones de musulmanes.

En cuanto a la analogía, a diferencia de las tres primeras fuentes, que tienen en la intervención divina su fuente originaria o una garantía que las hace indiscutibles, se basa exclusivamente en la actividad humana; por lo tanto, aun siendo necesaria, está más sometida a discusión.

6. Doctrinas fundamentales

Dios, ángeles, espíritus. La fe en Dios es el núcleo del islam: la religión islámica se distingue por su radical teocentrismo y, viceversa, por la sumisión sin límites a Dios y a su voluntad. «No hay otro Dios fuera de Dios»: en esta fórmula se resume básicamente el credo islámico. Mahoma la repite continuamente para subrayar su carácter fundamental.

Desde un punto de vista histórico, las cosas adquieren un aspecto ligeramente distinto. Ante todo, la fe monoteísta indudablemente no era desconocida en el ambiente en que se formó Mahoma, que estuvo en contacto con judíos y cristianos. Por eso sorprende que en las partes más antiguas del Corán, relativas al anuncio inicial

de Mahoma, no aparezcan afirmaciones sobre Dios, otras divinidades o el mundo de los espíritus. Los pasajes más antiguos —muchas suras breves, rítmicas, escritas siguiendo el estilo de los profetas preislámicos— no contienen ninguna referencia a Dios ni ninguna indicación de que sean mensajes de la divinidad. Las primeras revelaciones que mencionan al Dios de Mahoma se refieren a Él solamente como al «Señor». Más tarde, Él comenzó a ser definido como «el Misericordioso». Aproximadamente en el mismo período, se introdujo en la revelación el nombre de «Alá», conocido por los politeístas de la Meca anteriores a Mahoma.

Las siguientes partes del Corán, por orden cronológico, proporcionan los elementos de una rica teología, a partir de la utilización de una amplia variedad de epítetos divinos, como por ejemplo los que aparecen en el siguiente pasaje litúrgico al final de la sura LIX:

> Él es Dios: no hay ningún otro Dios fuera de Él.
> Él es el Conocedor de lo invisible y de lo visible.
> Él es el Misericordioso, el Compasivo.
> Él es Dios: no hay ningún otro Dios fuera de Él.
> Él es el Rey, el Santo, el que otorga la paz, el Fiel,
> El Custodio, el Poderoso, el Dominador, el Sublime.
> Gloria a Dios, Él está por encima de lo que (a Él) asociamos.
> Él es Dios: el Creador, el Hacedor, el Formador.
> A Él pertenecen los nombres más bellos.
> Todo lo que hay en el cielo y en la tierra lo glorifica.
> Él es el Poderoso, el Sabio.

La lista completa de los «bellísimos nombres» divinos incluye noventa y nueve, que los musulmanes piadosos invocan mientras desgranan entre los dedos las cuentas de una especie de rosario.

La doctrina de que «Dios es uno» es tan dominante en las partes más modernas del Corán que hace olvidar el hecho de que las partes más antiguas revelan la presencia de otras divinidades, como recuerdo del → politeísmo característico de las religiones de la Arabia preislámica: las tres diosas a las que se rendía culto en la Meca en la época de Mahoma (al-Lāt, al-'Uzzā y Manāt) aparecen citadas con sus nombres en la sura LIII, 19-20. En las distintas revisiones de esta sura, las tres diosas fueron inicialmente aceptadas como intercesoras de Dios, más tarde como ángeles y, por último, como simples nombres inventados por los antepasados de los habitantes de la Meca.

A partir de los datos de la revelación coránica, las distintas escuelas musulmanas reflexionaron más tarde sobre los aspectos esenciales de Dios: su unicidad y la unidad interna de su esencia. La unicidad se destaca tanto para diferenciar al Dios del islam de los dioses del politeísmo como para distinguirlo del Dios de los cristianos: aunque el Corán subraya la importancia de la misión profética de Jesús, niega su naturaleza de Hijo de Dios, porque iría en contra de la unicidad de Dios (con mayor razón se rechaza la doctrina de la Trinidad).

La obra de Dios es, ante todo, una obra creadora. La creación del mundo, así como la creación del hombre, está descrita detalladamente en el Corán. También se destaca su acción providencial, que se manifiesta asegurando el bienestar de sus criaturas, determinando el destino del hombre, encargándose de atender a sus vidas y, por último, desempeñando con misericordia la función de juez.

El Corán, igual que las escrituras de los judíos y de los cristianos, sitúa entre Dios y el hombre criaturas espirituales intermedias: ángeles, demonios y *ǵinn*. Los ángeles aparecen citados con frecuencia en el Corán, que los describe como criaturas aladas que se mueven entre el cielo y la tierra en calidad de intermediarios entre Dios y los hombres. Creados para adorar al Señor, son el modelo perfecto de la obediencia debida a Él, a quien glorifican incesantemente y sirven de distintas formas. Una de sus principales funciones consiste en llevar a los hombres mensajes de parte de Dios. Incluso la revelación es transmitida a los enviados por los ángeles, especialmente por Gabriel, el único que aparece con su nombre en el Corán junto con Miguel y Malik, el guardián del infierno. Otra importante misión confiada a los ángeles es la de anotar las acciones humanas en registros hechos al efecto, que serán presentados a cada uno el día del Juicio.

En el Corán no se afirma que los ángeles tengan la misión de custodiar a los hombres, pero aparecen intervenciones suyas a favor de los creyentes, e incluso pueden llegar a intervenir a su lado en las guerras contra los infieles.

Encargados, por último, de reconducir al hombre a Dios en el momento de la muerte, los ángeles participan de distintas formas en el Juicio y en la acogida de los elegidos en el Paraíso y de los condenados en el Infierno.

Los teólogos que se han ocupado de los ángeles los describen como criaturas de luz, incorpóreos y asexuados, invisibles excepto para aquellos a quienes han sido enviados. En la escala de los seres, cuyo objetivo es atribuir a todas las criaturas un estatus jurídico preciso, los ángeles corrientes (no Gabriel ni los ángeles de su clase) están considerados algo inferiores al musulmán piadoso, pero superiores al pecador. Por lo tanto, se les considera impecables, aunque existen notables excepciones, como los ángeles caídos Harut y Marut (II, 102) y, sobre todo, Iblis, el ángel rebelde convertido en jefe de los demonios.

Cuando Dios, tras haber creado a Adán, ordenó a los ángeles que se postraran ante él, Iblis se negó a rendir homenaje a una criatura de orígenes tan humildes (VII, 12; XXXVIII, 76), afirmando a su manera la unicidad divina. Expulsado por Dios por su desobediencia, desde aquel momento se convirtió en el tentador que engaña al hombre y le induce, a partir del pecado de Adán y Eva, a actuar en contra de la voluntad divina.

Finalmente, el Corán habla de los *ǵinn*, espíritus que representan las fuerzas de la naturaleza, venerados y temidos ya en la época preislámica: creados del fuego antes que el hombre, son junto con éste los seres inteligentes que pueblan la tierra destinados a adorar al Señor y a recibir su mensaje. Aparecen también en los míticos y legendarios relatos del Corán, por ejemplo como los que escuchan a la puerta del Paraíso y buscan el conocimiento del futuro (LXXII, 8-9), o como esclavos de Salomón que trabajan en el templo (XXVII, 39) o incluso como soldados de Iblis. Los comentaristas del Corán no dudan en considerarlos, junto con los hombres, destinatarios de la revelación.

Profetas y enviados. Las partes más antiguas del Corán no mencionan la revelación, ni los profetas de Dios y sus escrituras. Cuando más adelante, en los pasajes de la Meca se nombra a los profetas, aparecen como los «mensajeros» o como los «embajadores». Las actividades más usuales de estos mensajeros se desarrollan siguiendo las líneas de una historia «punitiva»: cuando un profeta como Noé lleva un mensaje divino a su tribu, es rechazado y ridiculizado por la mayoría de la gen-

36. DERECHO ISLÁMICO

La ley islámica o *shāri'a* consta de dos apartados: el primero tiene por objeto el «fuero interno» del creyente, es decir, la actividad de la mente y del corazón, y trata de los actos externos hacia Dios, nosotros mismos y el prójimo; el segundo tiene por objeto las relaciones jurídicas con los otros hombres.

En vez de constituir una base uniforme y unívoca sobre la que fundamentar la actividad legislativa, los principios y las disposiciones contenidos en el Corán y en la sunna fueron objeto de una larga y compleja labor de ordenación llevada a cabo por hombres de orientación diferente y a veces incluso opuesta. Por una parte, hubo quienes solamente consideraban válido lo que había sido establecido directamente por Dios, el único y auténtico legislador, y por Mahoma, el auténtico intérprete de la voluntad divina, y por tanto juzgaban necesario atenerse estrictamente a la lectura de los textos del Corán y de la tradición profética. Por otra parte, hubo quienes pusieron por encima de todo la actividad personal del jurista. Las distintas escuelas jurídicas se distinguen precisamente por la postura que adoptan en relación con estas dos tendencias.

Las principales escuelas del islam sunní son cuatro: todo musulmán sunní pertenece a una de ellas y tiene derecho a ser juzgado según las normas establecidas por dichas escuelas:

a) la escuela *hanafita* es una de las más antiguas y es la más predispuesta a recurrir a la «valoración personal» del jurista;

b) la escuela *malikita* está vinculada a la tradición de Medina e incluye entre sus principios personales el recurso al «bien común»;

c) la escuela *shafi'ita* fue la primera que intentó hacer una ordenación general de la disciplina, estableciendo cuáles eran las fuentes del derecho;

d) la cuarta y última escuela es la *ḥanbalí*, la más rígida e intransigente, que limita la valoración personal del jurista y rechaza el principio de analogía; se basa únicamente en el Corán y en la sunna, partiendo del principio de que Dios es el único legislador verdadero.

Además de la justicia ordinaria administrada por el cadí, ha existido también una justicia paralela, no limitada por reglas fijas y precisas, de la que es un ejemplo el poder del soberano. Existen además las intervenciones de la autoridad política que tienden a colmar los vacíos que deja la *shāri'a*.

te y, en consecuencia, es salvado por Dios junto con toda su familia y sus seguidores, mientras que prácticamente todos los demás perecen en una inundación, en un incendio o en cualquier otra catástrofe natural. En las historias de los primeros profetas se incluyen frecuentemente detalles de la vida de Mahoma en la Meca, aunque sólo queda sobrentendido que él también es un «mensajero» (*rasūl*) y que su ciudad, la Meca, está amenazada por el mismo tipo de destrucción. Al referirse a este período el Corán no describe a Mahoma como un «mensajero de Dios» comparable a los grandes mensajeros del pasado.

Sólo tras la égira del 622 y la victoria musulmana en la batalla de Badr del 624 el papel de «profeta» (*nabī*) adquiere su importancia en el Corán y Mahoma es incluido explícitamente entre los profetas. Esos profetas son considerados descendientes de Abraham, el primer monoteísta y, por lo tanto, el primer «musulmán» (es decir, el que se ha abandonado completamente a Dios), y se dice que cada uno de ellos ha aportado un libro o una escritura.

Todos los pueblos han recibido mensajeros divinos (XXXIV, 24); el Corán ofrece una larga lista que comprende, además de algunos profetas enviados a los árabes antes de Mahoma, muchas figuras tomadas de la Biblia. A pesar de las virtudes que se les reconocen e incluso de los milagros que a algunos se les atribuyen, se les considera hombres como los demás, que hasta pueden llegar a cometer pecados graves, aunque están preservados de cualquier error en la transmisión del mensaje confiado a ellos por Dios, que vela por la integridad de su palabra.

Pero no todos estos personajes son portadores de una auténtica revelación: algunos reciben una inspiración personal y son simples consejeros y modelos para su pueblo; a otros, en cambio, se les ha confiado un auténtico mensaje y el deber de dar a conocer la ley divina y el pacto que Dios estableció con los hombres: es el caso de los cinco enviados-legisladores Noé, Abraham, Moisés, Jesús (→ Jesús en el Corán) y Mahoma. En la reflexión teológica posterior, esta distinción condujo a una especialización de los términos utilizados para definir a esos personajes: con el término *rasūl* se designaba a aquel a quien había sido confiado un texto revelado, mientras que el título de *nabī* se reservaba para todos los demás: todo *rasūl* es, por tanto, también *nabī*, pero no al revés. El contenido último de su predicación es el anuncio monoteísta pero, según una teoría de la revelación progresiva, no se limita cada uno a confirmar lo que ha revelado su predecesor, sino que lo integra y perfecciona hasta llegar a la revelación última y definitiva de Mahoma.

La profecía es, pues, una necesidad, y las distintas escuelas están de acuerdo en su valor. Pero, mientras que los mu'tazilíes creen que el hombre es capaz de reconocer la existencia de Dios y de distinguir el bien del mal mediante la razón y, por lo tanto, consideran que la revelación de los profetas es un complemento de la naturaleza, otras escuelas creen que no sólo las verdades de la fe son reveladas, sino también cualquier tipo de conocimiento, y reducen el origen de todas las artes y ciencias a enseñanzas divinas transmitidas por los profetas. Los primeros, además, partiendo del principio de que Dios no puede evitar procurar lo mejor para sus criaturas, juzgan que la revelación es inevitable —junto con los filósofos, que consideran la profecía uno de los grados en la escala de los seres—, mientras que los ašaríes ven en ella una forma de misericordia, posible pero no necesaria, por parte de Dios, que no está obligado a nada.

Del reconocimiento de los profetas y de los enviados que precedieron a Mahoma deriva el reconocimiento de sus mensajes y, por lo tanto, de los libros revelados anteriores al Corán. De hecho, el islam admite una pluralidad de escrituras, que van desde los imprecisos «folios» de Abraham y de Moisés de que hablan las suras del primer período de la Meca (LXXXVII, 18-19; LIII, 36-37), hasta los auténticos libros mencionados más tarde: la Torá de Moisés, los Salmos de David y el Evangelio de Jesús. Pero no se trata de textos inspirados: los profetas no son sus autores ni coautores. La revelación, de acuerdo con un modelo celeste conservado junto a Dios en una «tabla bien custodiada», «desciende» sobre el enviado, transmitida generalmente por un ángel, y el enviado simplemente tiene que repetir el mensaje que, tanto en su contenido como en su forma, es completa y únicamente de origen divino. Sobre la transmisión del mensaje celeste, de acuerdo con el radical monoteísmo islámico, reina de forma soberana, sin interferencia alguna por parte de los profetas o del mismo Mahoma, la voluntad divina.

Naturaleza y destino del hombre. En el Corán, la creación y el juicio final del hombre se mencionan juntos a menudo, a veces con referencias a la resurrección. En los textos más antiguos, la idea de la creación está estrechamente relacionada con la concepción y el nacimiento del individuo (LXXX, 16-22). En los pasajes siguientes, la idea bíblica de la creación del primer hombre a partir del polvo y del barro aparece algunas veces (por ejemplo, en XV, 28 y ss.). En cuanto a la naturaleza fundamental del hombre, tanto si ha «nacido del pecado» como resultado del pecado original de Adán, como si representa la bondad, la gloria y la coronación de la acción creadora de Dios, el islam adoptó una postura de compromiso (cf. XCI, 7-10). La capacidad de obrar el bien y el mal es concedida por Dios a cada persona en el momento de su nacimiento; más tarde, a lo largo de la vida, Dios pone a prueba a los hombres (XXI, 35-36): unos elegirán el bien y serán premiados, otros elegirán el mal y serán castigados.

La recompensa y el castigo eternos los otorgará Dios el día del Juicio Final, que es un tema central en el Corán y objeto de una reflexión teológica posterior. En las primeras fases de desarrollo del credo coránico, el requisito exigido con más frecuencia para ser un buen musulmán era la fe en Dios «y en el día final». Este gran acontecimiento con el que concluye la historia del mundo, llamado también «el Día de la Resurrección» y a veces simplemente «el Día», es descrito con tintes muy vivos en el Corán como el momento en que se obtienen las delicias del Jardín del Edén o los tormentos del fuego infernal (cf., por ejemplo, LVI, 11-56; LXIX, 13-37; LXXVI, 11-22, etc.).

A pesar de su insistencia en los temas escatológicos, el Corán no aborda toda una serie de interrogantes que generalmente van unidos a la reflexión sobre el final; estas cuestiones son tratadas en profundidad en la sunna y en la posterior reflexión teológica. En el islam, igual que en el judaísmo o en el cristianismo, la muerte y la resurrección plantean al creyente muchos interrogantes a los que el texto sagrado no da respuesta. Por ejemplo, en el Corán no se menciona la distinción entre cuerpo y alma, que tanto preocupará a los filósofos y teólogos posteriores: mientras que los primeros, siguiendo el modelo platónico, tendieron a considerar mortal solamente el cuerpo, los segundos, siguiendo el modelo judío, se inclinaron por la mortalidad de ambos. Sólo con al-Ghazzālī prevaleció decididamente la idea de la inmortalidad del alma.

Así que, sobre la base de inciertas alusiones del Corán, ese oscuro período que media entre la muerte y la resurrección lo llenará la tradición posterior con un interrogatorio al difunto llevado a cabo por dos ángeles, Munkar y Nakir: según las respuestas, se decidirá inmediatamente el premio o el castigo que cada uno recibirá o sufrirá temporalmente, en espera del juicio divino final.

Sobre los signos anunciadores del final, el Corán apenas dice nada: alude al regreso de Jesús (XLIII, 61), a las devastaciones llevadas a cabo por los misteriosos pueblos bárbaros de Gog y Magog (XVIII, 98; XXI, 96) y a la aparición de una «bestia» apenas precisada (XXVII, 82). Entre los elementos añadidos por la tradición destaca la creencia en la aparición del *Mahdī*, «el bien guiado»: personaje mesiánico de gran importancia tanto en el islam sunní (que generalmente lo identifica con Jesús) como en el chiíta (que, en cambio, ve en él el retorno del «imán oculto», cf. párr. 8).

En cuanto a la resurrección de los cuerpos, al igual que ocurrió en la tradición cristiana, también suscitó muchos problemas en el posterior debate teológico, sobre todo por parte de los filósofos influidos por el platonismo, que tendían a considerar

37. JESÚS EN EL CORÁN

En el Corán Jesús aparece definido como el Mesías hijo de María (III, 45), concebido por ella por intervención divina (XXI, 91; LXVI, 12), profeta (XIX, 30) y enviado de Dios, portador de una revelación, el Evangelio, que guía e ilumina a los hombres. Es el último de los profetas que precedieron a Mahoma y el que habría anunciado su llegada (LXI, 6). Se le atribuyen varios milagros, tanto durante su infancia (relatos que recuerdan los Evangelios apócrifos de la infancia) como durante su vida de adulto (curaciones, resurrección de muertos, etc.). Pero el Corán niega de forma explícita que sea Dios (V, 17) o hijo de Dios (IV, 171; IX, 30; XIX, 34-35) y que forme parte de la Trinidad (IV, 171; V, 73), cualidades indebidamente atribuidas por sus seguidores, que también sostuvieron falsamente que había muerto crucificado. El Corán lo niega (IV, 157) y afirma, en cambio, que fue misteriosamente salvado por Dios, que regresará a la tierra al final de los tiempos (XLIII, 61) y durante el Juicio desmentirá a aquellos que pretendieron divinizarlo (IV, 159; V, 116-117). Se le define como «palabra de Dios» (III, 39-45; IV, 171) y fruto de su «espíritu» (XXI, 91; LXI, 12), pero parece que estos términos se refieren sobre todo a su nacimiento prodigioso que, junto con los otros atributos que le reconoce el Corán, no cambian su naturaleza sustancialmente humana, confirmada por la teología posterior.

El Corán presenta, pues, a Jesús básicamente como un profeta e ignora completamente su acción redentora, que es la base del mensaje del Nuevo Testamento. Según el islam, los hombres no necesitan salvación ni redentor, sino tan sólo la misericordia divina. Todos los hombres son pecadores ante Dios y responsables de sus propios pecados; por lo tanto, nadie puede salvarlos por medio de un sufrimiento vicario.

inmortal solamente el alma y a interpretar en clave alegórica los premios y castigos corporales.

Para el juicio final se tomarán en consideración, como hemos visto, las obras y la fe de cada uno, basándose en la libertad que Dios ha concedido al hombre. Se suscitaron discusiones interminables acerca del valor esencial o secundario de las obras con vistas a la salvación. Unos consideraban que solamente el pecado de politeísmo implicaba la condenación, mientras que para otros un solo pecado grave era suficiente para anular todas las buenas acciones realizadas. En la compleja operación de valorar los actos de cada uno, realizada mediante una balanza que el Corán menciona explícitamente, resultará a la postre determinante el juicio insondable e imprevisible de Dios.

Aunque la doctrina islámica concede una importancia decisiva al criterio retributivo y, por consiguiente, a la responsabilidad moral del individuo, no por ello desaparece la antigua creencia árabe en el destino, sino que más tarde va cristalizando en el concepto de predestinación. Antes del nacimiento cada individuo tiene cuatro cosas asignadas: el sexo, si tendrá una vida feliz o desgraciada, con qué se alimentará y el término de su existencia. Esta idea de un final de la vida predeterminado aparece en el Corán, por ejemplo, en VI, 2: «Él es quien nos ha creado del barro, ha decidido un final, y un final está establecido junto a Él». En algunos casos, la predestinación del hombre parece que afecta a todos los aspectos de la vida del individuo: «Nada es de nuestra incumbencia, porque Dios lo ha escrito todo por nosotros» (IX, 51). Serán las escuelas de teología las encargadas de conciliar estas afirmaciones con la doctrina antes mencionada de la libertad individual.

7. Prácticas fundamentales

Existen cinco prácticas fundamentales, conocidas como los «pilares» del islam. Son la *shahāda* o profesión de fe, la *šalāt* o plegaria ritual, la *zakāt* o limosna ritual, el *ṣawān* o ayuno y, por último, la *ḥaǧǧ* o peregrinación. Todas esas prácticas están prescritas por el Corán, pero ninguna aparece descrita en él de forma detallada. En los tres primeros siglos de la era islámica estas prácticas fueron reguladas rigurosamente por la ley. En cuanto a las estrictas modalidades de observancia, existen diferencias entre sunníes y chiítas, y entre las cuatro escuelas jurídicas. Además hay que tener presente que estos actos de culto no se basan en convenciones humanas, sino en disposiciones divinas explícitas, y, por tanto, se trata de «derechos de Dios». De ahí que en el islam, al margen de las diferencias de culto que se han ido estableciendo en sus diferentes ramas, teóricamente no exista la posibilidad de una reforma litúrgica.

Los períodos de observancia de las prácticas anuales, sobre todo el ayuno durante el mes del ramadán y la peregrinación a la Meca, están establecidos por el año lunar islámico, instituido por Mahoma en los últimos años de su vida. Una año lunar (doce revoluciones de la luna en torno a la tierra) dura aproximadamente 354 días, es decir, once días menos que el año solar. De ahí que el comienzo del año islámico y de todas las festividades anuales se retrase, respecto del año solar, una estación cada ocho años y un año entero cada treinta y dos años y medio aproximadamente.

La shahāda. El primer «pilar» del culto musulmán es la profesión o confesión de fe, es decir, la enunciación de las dos verdades fundamentales del islam: la unidad y la unicidad de Dios y la misión profética de Mahoma, según la fórmula: «No hay más dios que Alá y Mahoma es el enviado de Alá (*Lā ilāha illā Allāh wa Muḥammad rasūl Allāh*)». Es suficiente proclamar esta confesión de fe ante testimonios para convertirse al islam.

La šalāt y la oración del viernes. La práctica islámica más antigua es la oración diaria o *šalāt*. Hasta unos años después de la égira del 622, parece ser que Dios sólo se la exigió a Mahoma, y sólo se realizaba dos veces al día: al amanecer y a la puesta del sol. Más tarde, en Medina, la práctica de la oración se exigió a todos los musulmanes y se añadió una tercera plegaria, intermedia, probablemente siguiendo el ejemplo de los judíos que rezaban tres veces al día. En Medina, Mahoma estableció además la oración del mediodía del viernes. En los primeros tiempos después de la égira, los musulmanes se volvían hacia Jerusalén para rezar, tal como hacían los judíos. Más tarde, en la época de la llamada «ruptura con los judíos», se cambió la orientación de la oración (*qibla*) de Jerusalén a la Meca, y así se ha conservado hasta nuestros días. Un siglo después de la muerte del Profeta, el número de oraciones obligatorias quedó establecido en cinco, que había que realizar en momentos determinados del día: por la mañana, antes de la salida del sol, a mediodía, a la puesta del sol y por la noche.

El comienzo del período en que hay que realizar la oración ritual diaria y del período en que hay que acudir el viernes a la mezquita lo anuncia públicamente un personaje perteneciente al servicio de la mezquita llamado muecín (actualmente incluso se difunde por altavoces y se transmite por radio y televisión). El fiel debe

hallarse en estado de pureza ritual, que va acompañado de una ablución ritual menor para las impurezas menores, o una mayor, para las impurezas mayores.

La rigurosa observancia de la *šalāt* es obligada para todos los musulmanes, y sus elementos esenciales los prescribe la ley islámica y la práctica habitual. Su ejecución exacta varía de una escuela jurídica a otra, pero existe un acuerdo general sobre trece puntos esenciales: seis fórmulas de recitación, seis acciones o posiciones y la necesidad de que estos doce elementos se desarrollen en el orden prescrito. Existe además un buen número de elementos habituales, recomendados pero no obligatorios, en los que se aprecian notables diferencias entre una y otra escuela. El cuerpo central de la oración lo constituye la llamada *rak'a*, que comprende las siguientes ceremonias: manteniéndose siempre en la misma posición —se recomienda sujetar la muñeca izquierda con la mano derecha— el fiel recita la primera sura del Corán, la *fātiḥa*: «En el nombre de Dios, el Misericordioso, el Compasivo. Alabado sea Dios, el Señor de los mundos, el Misericordioso, el Compasivo, el Soberano del Día del Juicio. Sólo a Ti debemos servir; sólo a Ti debemos pedir ayuda. Guíanos por el recto camino, por el camino de aquellos que Tú has bendecido, no por el camino de aquellos contra quienes has dirigido tu ira ni tampoco de aquellos que se han descarriado», que acaba con el *amīn* (correspondiente al «amén» judío y después cristiano), y luego añade normalmente dos versículos del Corán; dobla el cuerpo hacia adelante de modo que las palmas de las manos lleguen a la altura de las rodillas; endereza de nuevo el cuerpo en posición de pie; después realiza la postración, de manera que primero las rodillas, después las manos y, por último, la frente toquen el suelo; luego se pone de rodillas, con las manos sobre los muslos un poco por encima de las rodillas; después se postra de nuevo y termina así la *rak'a*. El fiel pasa a las posturas finales: en posición arrodillada debe pronunciar una tras otra la profesión de fe, la plegaria sacramental de bendición para el Profeta y, por último, el deseo de bendición, que consiste en volver la cabeza primero hacia la derecha, pronunciando las palabras «Salam a vos y misericordia a Dios», luego hacia la izquierda, pronunciando las mismas palabras.

Los viernes a mediodía, los musulmanes de todo el mundo se reúnen en las mezquitas (→ La mezquita) para una práctica especial denominada «la asamblea». Esta práctica de culto consiste en esencia en un sermón, normalmente dividido en dos partes, al que sigue una oración especial. Es aconsejable recitar una oración individual antes de que comience el servicio. Otros ejercicios habituales y meritorios son las abluciones antes del servicio, perfumarse, llegar puntualmente y recitar suras del Corán y bendiciones del Profeta.

La limosna ritual. El origen y primitivo desarrollo de la institución islámica de la *zakāt*, la limosna ritual (que no hay que confundir con la *ṣadaqa*, la limosna voluntaria) son bastante claros. Antes de la égira, la distribución de la riqueza a los pobres aparecía en el Corán como un acto piadoso, pero sin ningún carácter institucional. Después de la égira, cuando la pequeña comunidad musulmana de emigrantes se halló en la necesidad de ser mantenida por los nuevos conversos de Medina, la limosna adquirió un nuevo significado y se convirtió en un sistema asistencial islámico, mediante el cual los que tenían excedente de rentas las compartían con los que no tenían suficientes. Sin embargo, no se estableció ninguna cantidad fija. En respuesta a la pregunta formulada por un grupo de creyentes: «¿Cuánto debemos dar?», el Corán dice simplemente: «¡Las sobras!» (II, 219 y ss.). Con el transcurso del tiempo

38. LA MEZQUITA

La mezquita es una institución específicamente musulmana, que presenta diferencias sustanciales respecto de otras instituciones análogas judías y cristianas. Sus principales características arquitectónicas son el minarete o torre, desde el que se llama a la oración; el «nicho», que señala la dirección de la Meca hacia la que debe orientarse el fiel mientras reza; el «púlpito», una escalinata generalmente adornada y coronada por una balconada desde la que se pronuncia el sermón de los viernes; por último, una fuente o cualquier otro punto de agua para las abluciones. Los principales servidores de la mezquita son «el que dirige» la oración, el «predicador» que pronuncia el sermón de los viernes y el muecín que convoca a la oración. En las mezquitas más pequeñas estas funciones las desempeñan una o dos personas tan sólo, mientras que las más grandes cuentan a veces con muchos imanes y muecines.

estas «sobras» se interpretaron de diferentes maneras y se estableció una contribución mínima. La *zakāt* se convirtió en la práctica en un porcentaje sobre la riqueza o las rentas, o en una cuota específica de ganado. Debía pagarse en la época de la cosecha en forma de alimentos o frutos; si se trataba de animales, tras haber transcurrido un año entero de pasto; y, en el caso de metales preciosos y mercancías, a final de año. Este sistema, que variaba de una zona geográfica a otra, fue cuidadosamente reglamentado por los líderes religiosos y políticos. Al constituirse los modernos estados laicos en todo el mundo islámico, la limosna ritual ha sido sustituida generalmente por un impuesto nacional y por sistemas de asistencia. Sólo algunos países, como Arabia Saudita y Libia, la conservan en su forma tradicional. Hoy en día, en la mayor parte del mundo islámico, la limosna se ha convertido en una práctica voluntaria cuya observancia tiene unos límites locales.

El ayuno. Los fundamentos del ayuno ritual los explica el Corán en II, 183-187. El ayuno debe observarse durante todo el mes de ramadán; los que están enfermos o se encuentran de viaje pueden suspenderlo, aunque deben cumplirlo después. El Corán precisa además que, durante este período, se pueden tener relaciones con las mujeres propias y comer y beber «hasta que, con la luz del alba, se pueda distinguir un hilo blanco de un hilo negro. Después, observad el ayuno hasta la noche siguiente y no yazcáis con ellas, sino retiraos a la mezquita». Según la ley islámica posterior, estos son los «elementos esenciales» del ayuno: debe ser observado desde poco antes del amanecer hasta poco después de la puesta del sol, durante treinta días del mes de ramadán, por todos los musulmanes adultos que estén en plena posesión de sus facultades; en cuanto a las mujeres, están exentas en los días de la menstruación o posteriores a un parto. Se considera interrumpido el ayuno cuando se producen determinadas violaciones, cuyo repertorio exacto varía mucho según las escuelas y las tradiciones. Durante el ayuno deben evitarse las palabras descorteses, las habladurías, maledicencias y cualquier acción que pueda provocar ira o angustia, además de aquellos actos que puedan excitar las pasiones propias o ajenas.

Para los jóvenes que comienzan a practicarlo, el ayuno es como un paso al mundo de los adultos, como un rito de iniciación a una vida religiosa practicada de forma más consciente y profunda. Los aspectos comunitarios del ayuno también contribuyen a realzar su importancia: las tardes y las noches, desde el momento en que se interrumpe el ayuno, transcurren en un ambiente de júbilo, con banquetes comunitarios y veladas dedicadas a la oración y a la lectura del Corán.

La gran peregrinación. El quinto pilar del islam es la *ḥaǧǧ* o «peregrinación» a los monumentos sagrados de la Meca, que deben realizar al menos una vez en la vida todos los musulmanes, siempre que se encuentren en condiciones físicas de emprender el viaje y puedan permitírselo. La peregrinación es un antiguo rito preislámico recuperado y reinterpretado en función del nuevo credo monoteísta y despojado, por tanto, de sus aspectos politeístas: la Meca se convirtió de hecho en el único lugar sagrado o *ḥarām* de la nueva religión. También se interpretó en este sentido la presencia de la piedra negra o *Ka'aba* y, en general, la naturaleza y función del templo que la custodia. Según la tradición, el lugar en que se levanta el templo fue elegido por Dios antes de la creación del mundo y el templo se erigió a imagen del que construyeron los ángeles en el cielo por orden del propio Dios: así como los ángeles giran en adoración en torno al templo celestial, así también deben hacerlo los hombres en torno al templo terrenal.

Antes de llevar a cabo la peregrinación, hay que manifestar la recta intención. Apenas el peregrino llega al territorio de la Meca, debe alcanzar un estado de sacralización o *iḥrām*. El territorio sagrado de la Meca llega hasta las afueras de la ciudad y está delimitado mediante piedras y señales varias. Está absolutamente prohibido el acceso a los no musulmanes y en él no debe ser muerto ningún animal (excepto los nocivos) ni derribado ningún árbol o matorral. Durante el período de su consagración, el creyente debe abstenerse de toda práctica sexual, debe vestirse con dos paños limpios (generalmente blancos) sin coser y le está prohibido afeitarse, cortarse el cabello y las uñas. La peregrinación propiamente dicha comienza el día 7 del mes de *Dhū'l-ḥigga* en la gran mezquita de la Meca con la oración ritual del mediodía y un sermón especial sobre los requisitos de la peregrinación. Al día siguiente los peregrinos parten hacia la llanura de 'Arafāt, situada aproximadamente a cuatro horas de camello al este de la Meca, y se detienen para rezar la oración del mediodía en la localidad intermedia de Minā. El día 9 culmina la peregrinación. La inmensa multitud de peregrinos, uniformemente vestidos con el mismo hábito blanco, «se detienen ante» (*wuqūf*) Dios en la llanura desierta a los pies de un monte conocido como «monte de la Misericordia», desde primera hora de la tarde hasta la puesta del sol, repitiendo el típico grito de los peregrinos *labbaika Allāhumma* («henos aquí ante Ti, oh Dios»). En cuanto se pone el sol, los presentes se apartan del monte a la carrera en dirección a la localidad de Muzdàlifa, donde pasan la noche del 9 al 10. Antes del alba se hace otra parada o *wuqūf*, con una cierta marcha (*ifāda*) atrás hasta Minā, adonde se llega antes de la salida del sol. El día 10 es el día de los sacrificios. En Minā los peregrinos realizan algunas ceremonias, que concluyen con el afeitado de la cabeza, con el que acaba la peregrinación. La ley exige aún que el peregrino se dirija a la Meca para dar siete vueltas en torno a la piedra sagrada; después regresa a Minā, donde sale del estado sacral. Los días 11, 12 y 13 son días de diversión y de fiesta.

8. Unidad y diversidad

Desde los tiempos de Mahoma, la comunidad islámica ha tendido a dividirse en varios grupos. En este proceso han influido tanto factores políticos y culturales como teológicos y filosóficos.

Un aspecto importante de este proceso es el llamado *sufismo*, término con el que generalmente se designa la dimensión mística del islam. Empezaron a penetrar ideas místicas en el pensamiento islámico a comienzos del siglo primero de la era islámica, cuando en la comunidad musulmana surgió una forma de pietismo ascético. La necesidad cada vez mayor de obedecer a la ley divina, encarnada en el islam oficial, fue otro de los factores que favoreció la aparición de los místicos y ascetas musulmanes, denominados *sufíes*. Mediante una vida dedicada al amor y a la pura devoción a Dios, los sufíes desarrollaron una vía espiritual hacia la divinidad, articulada en una serie de estadios de devoción o de estadios de conocimiento. El interés de los sufíes por esta doble vía espiritual desembocó en la doctrina de la anulación del individuo en Dios, sintetizada en la famosa afirmación de al-Ḥallāǧ (m. 992): «Yo soy la Verdad», en la que «Verdad» es uno de los nombres o atributos de Dios. La idea de que existen varios niveles de devoción y de que sólo una elite puede alcanzar el más elevado introdujo en el islam el concepto de santidad y la convicción consiguiente, sobre todo entre las clases populares, de que los santos están dotados de poderes especiales.

La tradición sufí se distingue también por sus prácticas. Por ejemplo, mientras que los musulmanes ortodoxos reprobaban el uso de la música en los rituales religiosos, los sufíes de todo el mundo islámico, especialmente de Turquía, Irán y de la región indo-pakistaní, desarrollaron toda una serie de ritos que utilizaban el canto, acompañado de tambores y de otros instrumentos musicales, y la danza.

La división más importante respecto del islam sunní la representan los chiítas, llamados así porque constituyen «el partido de Alī» (*shī'at 'Alī*), el primo y yerno de Mahoma. El movimiento político chiíta lo constituyeron quienes defendían que el yerno de Mahoma y sus descendientes (que, a través de su hija Fátima, eran también descendientes de Mahoma) eran los únicos sucesores legítimos del Profeta al frente de la comunidad musulmana. Con el triunfo de las dinastías posteriores de los omeyas y de los abasíes y la constitución del islam sunní, los chiítas se convirtieron en una comunidad religiosa separada, que acabó situando en Irán el centro de sus actividades. Los chiítas negaron la doctrina sunní del «consenso» y desarrollaron en su lugar la doctrina de que en cada generación existía un jefe o guía (imán) infalible. Estos jefes eran, pues, la única fuente de autoridad y de liderazgo religioso. Para la mayoría de los chiítas, llamados imamíes o duodecimanos, la línea sucesoria de estos jefes se remonta al duodécimo, misteriosamente desaparecido en el año 878: con éste acabó el imanato y su lugar fue ocupado, en espera de su retorno, por la colectividad de los sabios religiosos chiítas o ulemas. Los actuales ayatolás se consideran a sí mismos los custodios del imanato. Los chiítas han desarrollado además una teología original, comentarios del Corán, su propio sistema jurídico y modalidades especiales de desarrollo de las prácticas de culto.

Los otros chiítas son denominados ismailíes, porque niegan que el séptimo imán fuera Mūsā al-Kāẓim y sostienen que fue su hermano mayor Ismā'īl, que murió siendo niño. Esta secta, nacida en el siglo IX, desarrolló su propia teología, influida por el neoplatonismo e imbuida de gnosticismo. Los ismailíes florecieron en el siglo X y contribuyeron a instituir la dinastía de los fatimíes en Egipto, Palestina y Siria. Han sido además activos propagadores del islam, y se han extendido sobre todo por el sur de Arabia y el este de África.

Entre los distintos subgrupos de ismailíes cabe mencionar a los drusos, que creen en la deificación del jefe de los fatimíes, al-Ḥākim (m. 1020), cuyo retorno esperan. Los drusos son una secta esotérica, cuyos miembros se reúnen los jueves, además de los viernes como los otros musulmanes, defienden firmemente el matrimonio monógamo y tienen su propio código ético y algunas creencias especiales, como la de que Alī es una encarnación de Dios. Entre los otros grupos disidentes cabe mencionar, por último, a los «Asesinos», que se separaron de los ismailíes en Siria durante la época de las primeras cruzadas. Deben su nombre al uso del hachís, y se hicieron famosos por asaltar los fuertes de los cruzados y asesinar a los cristianos.

Además de estas sectas islámicas, existe una enorme variedad de grupos que se inspiran en el islam, aunque a veces saliéndose de sus límites. Un buen ejemplo lo constituyen los sijs indios, que conjugan las creencias y prácticas islámicas con las hinduistas. Otros grupos, que nacieron como movimientos reformados islámicos, más tarde se fueron alejando tanto de la ortodoxia que acabaron siendo excluidos del islam. Es el caso del babismo, fundado en 1840 en Irán, y de la comunidad Ahmadiyya, fundada en 1880 en la India.

9. El islam moderno

En la época moderna, el islam ha tenido que enfrentarse a un amplio abanico de fuerzas, externas e internas, que han cuestionado su identidad, a veces de forma radical. En el exterior, ha sido decisivo el contacto con Occidente y con sus fuerzas políticas, sociales y culturales: en efecto, gran parte del mundo islámico, desde el norte de África hasta Indonesia, ha estado bajo el dominio colonial europeo. Con el nacimiento del nacionalismo islámico y la creación de estados independientes surgió una lucha endémica por el predominio entre las distintas ramas del islamismo, algunas de las cuales propugnaban la creación de estados laicos según el modelo occidental, dotados de leyes no inspiradas en el Corán, mientras que otras deseaban restaurar un cierto tipo de estado islámico en el que pudiese recuperarse la tradicional vida islámica no contaminada por el corrosivo contacto con la modernidad occidental. También hay que recordar la importancia que en el siglo XX ha tenido, en muchos países islámicos, el contacto con el socialismo, tanto marxista como no marxista. La respuesta musulmana a estas fuerzas ha sido muy variada y ha generado movimientos y posturas diversificados.

La primera reforma revivalista. A los primeros siglos que, como hemos visto, supusieron el momento cumbre del desarrollo de la civilización musulmana, siguió un largo período de estancamiento cultural y de rigidez doctrinal, que se prolongó hasta el siglo XVIII de nuestra era, con una evolución de signo opuesto a la occidental.

Los primeros impulsos de una nueva vida llegaron, entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, en forma de movimientos reformistas revivalistas, que surgieron en Arabia, India y algunas zonas de África. Uno de los primeros y más influyentes movimientos nació en Arabia central gracias a los incansables esfuerzos de

Muḥammad ibn ʿAbd-al-Wahhāb (m. 1729), que deseaba purificar el islam de las influencias extranjeras. Estaba convencido de que los musulmanes debían regresar a las sencillas creencias y prácticas del tiempo de Mahoma. Sus seguidores, los wahhabíes, se distinguen por su aspiración a un islam puro y marcado por una interpretación literal del Corán. Los wahhabíes se inspiraron en la escuela ḥanbalí y la elevaron a una posición preeminente. Además unieron sus fuerzas con las de la familia de los Su'ud, quienes, partiendo de su capital en Riad, en Arabia central, conquistaron y «purificaron» la Meca en 1806 y siguieron expandiéndose hasta 1818. A comienzos del siglo XX, su poder fue restablecido en Arabia central y en 1932 se fundó el reino de Arabia Saudita. Desde entonces, las creencias y prácticas wahhabíes han gozado de la aprobación oficial en toda Arabia, incluidas las ciudades santas de Medina y de la Meca, y han influido a los musulmanes de todo el mundo, especialmente en las áreas en vías de desarrollo. Los wahhabíes sostienen que visitar los sepulcros de quienes son considerados santos o buscar su intercesión es una práctica politeísta. Son contrarios a la celebración del «día del nacimiento del Profeta», una fiesta muy celebrada en todo el mundo musulmán. Consideran que es un error interpretar el Corán de forma alegórica o aceptar como verdad algo que no esté confirmado por el texto sagrado, por los hadiz canónicos o por un razonamiento convincente. Además, desaprueban ciertas innovaciones occidentales como el cine, el tabaco y el baile, hasta el punto de que son denominados los puritanos del islam.

En la India el movimiento de reforma se inició ya en el siglo XVII. Tras un período de enorme popularidad e influencia del sufismo, que promovió conversiones en masa del hinduismo al islam, los musulmanes ortodoxos hallaron un representante autorizado en Ahman Sirhindi (m. 1625), que combatió el monismo filosófico de los sufíes más radicales, pero conservó algunas concepciones y técnicas sufíes, integrándolas en un sistema que destacaba los valores tradicionales y el carácter central de la ley islámica. Sus reformas fueron abrazadas más tarde y reforzadas por Aurangzeb (m. 1707), el líder musulmán que defendió incansablemente la ortodoxia sunní en la India. Medio siglo más tarde, el islam indio tuvo un nuevo líder intelectual en la figura de Walī-Allāh de Delhi (m. 1762), quien, al igual que sus contemporáneos wahhabíes en Arabia, pretendía «purificar» el islam de las creencias y prácticas ajenas que entretanto se habían ido infiltrando y devolverle su rostro primitivo. Su sistema estaba basado en la justicia social y económica. Un discípulo suyo, Sayyd Ahmad de Bareli, transformó esta reforma intelectual en una auténtica → «guerra santa». En efecto, tras haber regresado de una peregrinación a la Meca, organizó un ejército y arrebató a los sijs gran parte del territorio noroccidental de la India. El dominio musulmán en la India prosiguió hasta 1858, cuando el gran imperio mongol fue conquistado por los británicos.

En el siglo XIX aparecieron muchos movimientos reformistas en África. Como había ocurrido en la India, estos movimientos conjugaban la aspiración a retornar a las enseñanzas sencillas del Corán con el uso de métodos sufíes de organización y de propagación de las ideas. La orden de los idrisíes, fundada por Ahmad ibn Idrisi (m. 1837), rechazó la idea sufí de unión con Dios y propuso en su lugar la unión con el espíritu de Mahoma como único fin legítimo del misticismo islámico. El fundador de este movimiento no sólo fue un sufí practicante, sino también un especialista en leyes islámicas. Al igual que los wahhabíes, rechazó el concepto clásico de «consenso» y lo sustituyó por el derecho a tener una opinión individual. De la orden de los idrisíes nacieron otras órdenes independientes, entre las que destaca la sanusiyya, fundada en 1837 por el discípulo argelino de Idris, Muḥammad ʿAlī al-Sanusi (m. 1859), que instituyó un ritual propio de tipo sufí y organizó más de veinte centros o «células», sobre todo en el norte de África. Tal como hiciera su maestro, él también proclamó el derecho a la «guerra santa» y dictó disposiciones legales para sus seguidores, tanto en el ámbito económico como social. La orden sanusiyya estableció un programa de reformas sociales que afectaba incluso a la actividad política. Participó activamente en los movimientos panislámicos y anticoloniales y desempeñó un papel importante en la liberación de Libia del dominio colonial italiano. Cuando en 1951 se fundó el reino de Libia (que duraría hasta 1969), el jefe de la orden sanusiyya se convirtió en Idris I, el primer rey de la nueva nación.

Estos movimientos reformistas tienen en común la exigencia de restaurar el islam de los orígenes despojándolo de los desarrollos culturales posteriores, el consiguiente rechazo de la idea de que el «verdadero» islam fue el del período medieval, la no aceptación del «consenso» y de las nuevas ideas de importación occidental y, por último, una propensión a extender la reforma revivalista mediante la fuerza de las armas.

La reforma modernista. A mediados del siglo XIX, comenzaron a aparecer en el islam concepciones de tipo claramente modernista, especialmente en la India y Egipto, como consecuencia además del «cambio» que coincidió con la campaña de Egipto, emprendida por Napoleón en 1789, que normalmente se toma como punto de partida del amplio movimiento de renovación que se desarrolló en las décadas siguientes.

En la India, los musulmanes boicotearon las escuelas gubernamentales, renunciando con ello a los servicios estatales, puesto que consideraban que la India británica no era una sociedad musulmana. Sin embargo, Aḥmad Khān (1817-1889) comprendió que actuando de este modo tan sólo se perjudicaban a sí mismos; de ahí que propugnara una postura de lealtad hacia los británicos, convencido de que los musulmanes, que gozaban en la India de total libertad religiosa, debían sacar provecho de esta situación. Animó a sus correligionarios a adquirir una educación moderna y en 1875 fundó un instituto —la actual Universidad de Aligarh— donde pudiera enseñarse a hombres y mujeres lo mejor del pensamiento occidental en un entorno islámico. Defendía que los musulmanes no debían evitar el contacto con el mundo moderno, sino que debían interpretar y adaptar las creencias y las prácticas tradicionales del islam a la luz de la razón y de las ciencias occidentales, puesto que estaba convencido de que ciencia e islam no eran incompatibles. En consecuencia, alentó la revisión de las tradicionales prácticas poligámicas y esclavistas, consideradas males sociales.

Otro eminente reformador indio fue el jurista chiíta Amir ʿAlī (m. 1928), que había recibido una educación de tipo británico. Aunque en muchos aspectos se mantuvo en la ortodoxia, dio una interpretación moderna al significado de los «pilares» y de otros deberes religiosos, y propuso también la abolición de prácticas tradicionales como la esclavitud y la poligamia. Su tesis central era que el islam contiene valores morales y sociales que tienden a la modernización: si bien las enseñanzas espirituales del Corán son eternas e inmutables, la reglamentación específica coránica de la vida musulmana no debe ser considerada permanente, sino que debe adaptarse y modificarse a tenor del cambio general de las condiciones de vida. Algunas de sus afirmaciones, como la de que el Corán era obra de Mahoma, provocaron un

39. GUERRA SANTA

El término *ŷihād*, traducido generalmente como «guerra santa», significa literalmente el «esfuerzo» que hay que realizar para seguir «el camino de Dios», y se refiere de forma más precisa a la «lucha contra los infieles». Una definición típica de un doctor de la ley islámica es la siguiente: «El combate del musulmán contra el infiel con el que no tenga establecido ningún pacto [quedan excluidas las religiones del Libro, como judaísmo o cristianismo, mientras se mantengan fieles al pacto] con objeto de exaltar la palabra de Dios Altísimo».

La *ŷihād* no forma parte de los cinco preceptos fundamentales o «pilares» del islam, aunque en el Corán (IX, 41) se exhorta insistentemente a los fieles a practicarla. La obligación de la *ŷihād* (esta palabra carece de plural) es ante todo una obligación de la comunidad en su conjunto y no de cada individuo en particular, una condición permanente que sólo acabará cuando el mundo se convierta en territorio del islam o de la paz (*dār al islām*), es decir, cuando todos los hombres hayan aceptado la fe en Dios y en su enviado Mahoma. Según el derecho islámico, al territorio de la paz se opone el de la guerra, es decir, el que no es todavía territorio islámico: el objetivo de la *ŷihād* no es, pues, exclusivamente la expansión del imperio islámico, sino la difusión de la palabra de Dios. En contra de algunos movimientos tradicionalistas y radicales, que aún hoy defienden la aplicación de la fuerza en este impulso misionero, la mayoría de escuelas y juristas destacan el carácter pacífico de la *ŷihād*.

Junto al aspecto general y el misionero, la tercera característica de la *ŷihād* es la interior, que consiste en el esfuerzo que todo musulmán realiza para prestar a Dios la debida obediencia, observando y siguiendo sus mandamientos y ejerciendo la caridad.

gran escándalo. Por último, animó a los fieles a que hicieran una lectura personal del Corán, al margen de las farragosas interpretaciones oficiales.

Mientras tanto, en Oriente Medio concepciones análogas eran defendidas por el máximo representante del modernismo egipcio Muḥammad ʿAbduh (m. 1905), que también afirmaba la compatibilidad entre islam y ciencia moderna, e invitaba a los musulmanes a cultivar la filosofía occidental y a ampliar sus propios sistemas y programas educativos. Tuvo la posibilidad de llevar a cabo estas reformas cuando fue nombrado máximo responsable de la milenaria escuela de la mezquita de El Cairo, transformada en la Universidad al-Ahzar.

Desarrollo actual. En el siglo XX surgieron distintos grupos y movimientos islámicos, que continuaron los intereses y los programas del modernismo islámico del siglo XIX o se opusieron a ellos. Muchos de esos movimientos mantuvieron una postura de compromiso en el terreno social y político.

En Egipto, la herencia de Muḥammad ʿAbduh la recogió durante un tiempo un movimiento llamado de los salafiyya («los Padres fundadores»), dirigido por Muḥammad Rashīd Riḍā (m. 1935), quien completó los comentarios al Corán de ʿAbduh y los publicó en un influyente periódico, fundado por él mismo, *al-Manar*. Los salafiyya, un grupo de reformistas conservadores que se consideraban neoḥanbalíes, reclamaban algunas reformas jurídicas y sociales, al tiempo que desconfiaban de las reformas propuestas por los modernistas. El movimiento se orientó hacia posturas fundamentalistas (→ Fundamentalismo) y antiintelectualistas y acabó por desaparecer. Su heredero directo fue la Fraternidad Islámica, fundada por Ḥasan al-Bannā (m. 1949), quien, en su época de estudiante, había sido en El Cairo un seguidor de Rashīd Riḍā. Convencido de que la tarea de revitalizar la sociedad musulmana exigía, más que un compromiso intelectual, una presencia activa entre las masas, organizó numerosos centros por todo Egipto y contribuyó a su difusión en Siria, Palestina, Sudán y otras áreas del mundo árabe. En Egipto, el movimiento fue adquiriendo un carácter cada vez más político y en 1954 fue prohibido junto con otros partidos políticos. En los últimos años, se ha producido en Egipto y en otros países islámicos una recuperación del interés por los temas y las aspiraciones de la Fraternidad, unida a menudo a un sentimiento antioccidental.

El equivalente indo-pakistaní de la Fraternidad es el Partido Islámico, fundado en 1941 por Abul al-Mawudi (m. 1970). Pakistán (término que significa «la nación del puro [*pak*]») fue creado en 1947 como resultado de un nuevo experimento en el mundo islámico. La idea, propuesta por el filósofo y poeta modernista Muḥammad Iqbāl (m. 1938) y puesta en práctica más tarde por Muḥammad ʿAlī Jinnah, que fue también el primer presidente, era separar las áreas de mayoría islámica de la India británica y constituir un estado independiente compuesto únicamente por musulmanes. Jinnah, que no fue un hombre especialmente religioso y tampoco pensaba en constituir un estado teocrático dominado por los *mullāh*, murió en 1948, antes de que se aprobara la constitución. Desde entonces, la ausencia de un liderazgo fuerte y la falta de consenso entre los políticos han impedido la realización de un estado ideal musulmán.

En el siglo XX también ha tenido lugar la desaparición del imperio otomano y del califato, paralelamente a la institución de un estado laico en Turquía (presidido por Kemal Atatürk a partir de 1923) y regímenes revolucionarios islámicos en Sudán (1969), en Libia (1969) y en Irán (1979). Actualmente el islam sigue siendo una fuerza religiosa y política activa y dinámica, que está en un proceso de fuerte expansión en ciertas partes del mundo, tiene una presencia cada vez mayor en Occidente gracias a una creciente diáspora islámica de consecuencias imprevisibles y, por último, en muchos países tradicionalmente islámicos adopta una postura cada vez más crítica y de rechazo del mundo moderno.

BIBLIOGRAFÍA

Arberry, A. J., (1979²), *Sufism: an Account of the Mystic of Islam*, Londres.
Arkoun, M. (1985), *La pensée arabe*, París.
Badie, B. (1987), *Les deux états: pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, París.
Bausani, A. (1955), *Il Corano*, Introducción, traducción y notas, Florencia.
— (1959), *Persia religiosa*, Milán.
— (1987²), *L'Islam*, Milán.
Bell, R. (1953), *Introduction to the Qu'ran*, Edimburgo.
Berque, J. (1990), *Le Coran*, París.
Blachère, R. (1947-1950), *Le Coran. Traduction nouvelle*, 3 vols., París.
Corbin, H. (1971-1972), *En Islam iranien*, 4 vols., París.
— (1989), *Histoire de la philosophie islamique*, París.
Endress, G. (1982), *Der Islam: eine Einführung in seine Geschichte*, Munich.

Étienne, B. (1987), *L'Islamisme radical*, París.
Filippani-Ronconi, P. (1973), *Ismaeliti ed «Assassini»*, Milán.
Gardet, L., y M. M. Anawati (1981³), *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, París.
Geertz, C. (1968), *Islam Observed*, Londres.
Holt, P. M., A. K. S. Lambton y B. Lewis, eds. (1970), *The Cambridge History of Islam*, 2 vols., Cambridge.
Hourani, A. (1991), *Islam in European Thought*, Cambridge.
Laoust, H. (1965), *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, París.
Lapidus, I. M. (1988), *A History of Islamic Societies*, 2 vols., Cambridge.
Massignon, L. (1970), *Parole donnée*, París.
Molé, M. (1965), *Les mystiques musulmans*, París.
Paret, R. (1977), *Der Koran*, 2 vols., Stuttgart.
Scarcia Amoretti, B. (1994), *Sciiti nel mondo*, Roma.
Schimmel, A. (1975), *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill.
— (1994), *Deciphering the Signs of God. A Phenomenological Approach to Islam*, Albany.
Snouck Hurgronie, C. (1980), *Het Mekkaansche feest*, Leiden.
Ventura, A. (1995), *L'Islam sunnita nel periodo classico (VII-XVI secolo)*; *Confessioni scismatiche, eterodossie e nuove religioni*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, III: *Religioni dualiste. Islam*, Roma-Bari, pp. 155-257 y 339-417.
Vercellin, G. (1996), *Istituzioni del mondo musulmano*, Turín.
Waardenburg, J. (1969), *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, París.
Watt, W. M. (1989), *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Londres.

Capítulo XIV

RELIGIONES DUALISTAS

1. INTRODUCCIÓN

A diferencia del → monoteísmo y del → politeísmo, que se definen por sus posturas antitéticas acerca de la existencia de un único dios (con exclusión de cualquier otro dios) o de un panteón jerárquicamente ordenado de varios dioses, el término «dualismo» se utiliza para designar habitualmente una serie de doctrinas diteísticas caracterizadas por la existencia, sobre todo en el plano cosmológico de la creación del mundo, de dos principios en conflicto. En este sentido, el dualismo se sitúa, desde un punto de vista tipológico, a medio camino entre las creencias politeístas y las creencias monoteístas. En realidad, como veremos, aunque no todos los historiadores de las religiones coinciden a la hora de hablar de «religiones dualistas» y prefieren considerar el dualismo como una forma de religión que surge y se consolida en las tradiciones religiosas más diversas, las religiones dualistas que examinaremos, y especialmente el gnosticismo y el maniqueísmo, se caracterizan por haber surgido en un terreno religioso típicamente monoteísta: el del monoteísmo de la tradición judeocristiana. De modo que prescindiremos aquí del problema más general del dualismo etnológico y de sus variaciones y ramificaciones para centrarnos en las religiones históricas, surgidas entre los siglos II y III de nuestra era, que acabaron imponiéndose como ejemplos propios de religiones dualistas. Por consiguiente, no abordaremos la problemática más general de cómo clasificar los distintos tipos de dualismo, y para más información sobre esta cuestión remitimos a la bibliografía y especialmente a los trabajos de U. Bianchi.

Para alcanzar el objetivo que pretendemos, bastará con limitarnos a observar que el problema del dualismo en el ámbito religioso está estrechamente vinculado al problema del origen del Mal y que, por tanto, es consecuencia del cambio fundamental ocurrido en diferentes tradiciones religiosas en las que, mientras se va afirmando un creciente pesimismo cósmico y antropológico que ve en el Mal un componente esencial del orden constituido, al mismo tiempo, sobre el fondo de un cambio radical de la concepción de lo divino, se tiende a exonerar a Dios de cualquier responsabilidad relativa al origen de este Mal, entendido como una realidad sui géneris, y dotado por ello de una consistencia ontológica propia.

Desde esta perspectiva, se consideran «religiones dualistas» aquellas religiones

que, aun pretendiendo a su modo preservar la trascendencia absoluta y la unicidad del principio divino, en su intento de conciliar la existencia de un Dios absolutamente bueno con la existencia de un Mal radical del que Él no es de ningún modo responsable, han recurrido a un planteamiento teológico típicamente dualista, que presupone la existencia de dos principios divinos, uno de los cuales es la causa y el origen del Mal.

Tal como hemos visto, el zoroastrismo (capítulo X) es una religión dualista, puesto que el dualismo constituye un elemento distintivo del mensaje originario del propio Zoroastro. Otras religiones típicamente dualistas, además de las que examinaremos, son el mandeísmo y los distintos dualismos que han surgido a lo largo de la historia del cristianismo medieval, desde el bogomilismo hasta el catarismo. Tal como se desprende de la historia de estas religiones, existen básicamente dos formas distintas de relacionar el principio del mal con el principio del bien. Por una parte, como en el caso del maniqueísmo o de ciertas formas de catarismo, nos encontramos con una forma radical de dualismo, según la cual los dos principios tienen la misma consistencia ontológica y el principio del mal coexiste *ab aeterno* con el del bien; en general, en estos sistemas a un período inicial de separación le sigue un período —que es la base del origen mismo del cosmos y del hombre— en el que, a consecuencia de un «incidente» inicial, generalmente provocado por las fuerzas del mal, se produce una mezcla de los dos reinos, que es el origen de la historia misma del cosmos y del hombre. El objetivo de la escatología es explicar cómo se conseguirá la derrota definitiva de las fuerzas del mal, que quedarán separadas para siempre de las fuerzas del bien. Por otro lado, como ocurre en ciertas formas de gnosticismo, nos encontramos con una forma de dualismo moderada: en este segundo caso el origen del mal, para no amenazar la unicidad divina, se sitúa en el seno de la propia divinidad. En cualquier caso, hay que señalar que las dos formas, expresiones propias del pesimismo religioso, tienen en común un impulso optimista básico, que consiste en la convicción del triunfo definitivo de las fuerzas del bien.

2. Gnosis

El conocimiento gnóstico. En general, entendemos por gnosis (del griego *gnōsis*, «conocimiento») una forma de conocimiento religioso que por sí mismo es salvador. No depende de ningún objeto en particular, puesto que su valor y fundamento residen en él mismo. Se trata, pues, de un conocimiento total, capaz de trascender la dicotomía sujeto/objeto, es más, capaz de trascender cualquier dicotomía, puesto que es un conocimiento absoluto de lo absoluto. Conocimiento salvador que, por su misma naturaleza, se opone a la fe, la gnosis tiene sus raíces en la experiencia general de división y de escisión por parte del hombre: entre sí mismo y el mundo, entre sí mismo y Dios, entre sí mismo y sí mismo en el sentido del yo empírico. Desgarro, pues, que amenaza incluso la unidad del individuo, socavando su integridad. Dado su carácter global y absoluto, el conocimiento gnóstico se considera capaz de superar estas dicotomías, recuperando la integridad amenazada y restaurando la unidad perdida.

Aparecen formas gnósticas de conocimiento salvador en numerosas tradiciones religiosas, teístas y no teístas, desde el hinduismo con su dialéctica entre principio ontológico individual o *ātman* y principio ontológico general o *Brahman*, al budismo de los orígenes, que para algunos representaría una forma pura (es decir, exenta de referentes mitológicos) de conocimiento gnóstico; desde la → qabbalá judía a las formas gnósticas presentes en ciertas tradiciones esotéricas islámicas. Se trata de formas condicionadas históricamente, que es difícil reducir a la unidad y que, en cualquier caso, hacen que resulte problemático hablar de «gnosis eterna». Lo que una fenomenología de la gnosis puede poner de relieve es, a lo sumo, la oscilación entre estos dos polos: por un lado, la sensación desgarradora de una separación, de una división, de una ruptura, provocadas e inducidas por la existencia del mal, de un mal ontológico que aparece con formas muy variadas en las representaciones mitológicas; y, por el otro, la exigencia, que culmina precisamente en la gnosis, de superar esta escisión, recuperando y restableciendo la unidad perdida. El gnóstico es, pues, aquel que en virtud de una iluminación o de una revelación (según prevalezca el elemento de la intuición interior o de la comunicación exterior por obra de una figura de salvador), es capaz, recobrando su propio sí mismo, de superar definitivamente los desgarros, restablecer la identidad originaria y, con ello, hacer coincidir *arché* y *telos*, principio y fin, del propio ser.

Las fuentes del gnosticismo. Desde un punto de vista cronológico, la primera forma históricamente documentada de gnosis es el gnosticismo, un movimiento religioso que surgió entre los siglos I y II d.C. y floreció entre los siglos II y III d.C., al que conocemos ante todo a través de las numerosas fuentes gnósticas, especialmente los textos de la biblioteca en lengua copta descubierta en Nag Hammadi en 1945. Esa biblioteca, junto a textos no gnósticos (como tratados herméticos, pasajes de obras platónicas, las *Sentencias de Sexto* y obras cristianas apócrifas como los *Hechos de Pedro*), contiene tratados gnósticos, que han cambiado profundamente el conocimiento de este fenómeno religioso, confirmando la naturaleza de religión del Libro propia del gnosticismo, según el cual la revelación de los misterios del mundo superior está fijada en determinados textos sagrados. No obstante, a diferencia de las auténticas religiones del Libro, como el judaísmo, el cristianismo o el islam, los textos gnósticos no poseen un valor normativo, y en eso se diferencian también de los textos maniqueos. En segundo lugar, conocemos el gnosticismo gracias a la refutación que, a partir de la mitad del siglo II d.C., hicieron de esta doctrina algunos Padres de la iglesia (desde Justino e Ireneo, a través de una obra conocida como *Refutatio* hasta el *Panarion* de Epifanio, obispo de Salamina, escrito en la segunda mitad del siglo IV), que combatieron el gnosticismo como una herejía cristiana y que en sus refutaciones aportan documentos que siguen siendo de gran valor. No hay que olvidar la refutación que del gnosticismo hizo Plotino: el fundador del neoplatonismo tuvo en su escuela algunos gnósticos. Con el tiempo, llegó a comprender la diferencia que separaba su interpretación del platonismo de las mitologías gnósticas. En un famoso tratado de *Las Enéadas* (II, 9) refutó radicalmente el gnosticismo, demostrando además un profundo conocimiento del sistema de pensamiento que combatía y que aún hoy resulta extraordinariamente importante para comprenderlo mejor.

El mito gnóstico. La gnosis del gnosticismo tiene por objeto lo que el gnóstico considera la verdadera realidad espiritual del hombre: el Sí ontológico, real, consustancial con la propia sustancia divina. Transmitido por un revelador/salvador y garantizado por una especial tradición esotérica, este conocimiento salva por sí solo a quien lo recibe. A menudo esta iluminación/revelación va acompañada de una

información o instrucción, mediante la que el adepto es iniciado en los misterios de la gnosis y que se basa en la comunicación esotérica de un relato mítico, cuyo objetivo es responder a los interrogantes existenciales del gnóstico. Esos interrogantes están relacionados con una concepción pesimista del mundo y de su creador, el demiurgo o artífice divino (copia evidente del artífice divino del *Timeo* platónico y a la vez interpretación negativa del Dios creador del Antiguo Testamento), considerado un dios ignorante o malvado opuesto al dios bueno absolutamente trascendente, desconocido e incognoscible si no es a través de la revelación de la gnosis.

En torno a este núcleo dualista, que opone el mundo de tinieblas creado por el demiurgo al mundo superior y luminoso de la plenitud divina o *pleroma* (dualismo cosmológico), el principio espiritual o pneuma latente en el gnóstico al compuesto psicofísico creado por el demiurgo que aprisiona esta realidad divina (dualismo antropológico), se construye el mundo variado de la mitología gnóstica. A diferencia de las mitologías características de las religiones del mundo antiguo, ésta viene marcada por el relato de un suceso que en el comienzo distingue la plenitud de un mundo divino, pero que tras un «incidente» que afecta a la vida misma del pleroma (incidente interpretado de distintas formas y que en su versión más conocida aparece como un pecado cometido por el último de los eones emanados por la pareja inicial, generalmente identificado con la Sophia) origina el mundo de la deficiencia y del vacío, cósmico y humano.

Esta mitología, marcada por un fuerte componente de autorreflexividad, puesto que narra las vicisitudes de ese dios especial que es el Anthropos pleromático, incluye una teología, que es al mismo tiempo una teogonía, porque narra el «nacimiento eterno» del dios desconocido, y una teosofía, ya que gracias a este mito es posible penetrar en el misterio mismo de este nacimiento; una cosmogonía, que contiene la versión gnóstica, antibíblica, de la génesis de este mundo, sede del mal por obra del demiurgo; una antropogonía, según la cual el demiurgo y su corte de ángeles malvados crean el compuesto psicofísico transitorio, en el que después (interpretación gnóstica del Génesis, II, 7) el demiurgo infunde a pesar suyo el pneuma que le ha sido transmitido por la Madre, la Sophia extrapleromática, consiguiendo así el primer hombre potencialmente de la sustancia pneumática; por último, una escatología que afirma que el mundo demiúrgico material está destinado a la destrucción, a la que solamente sobrevivirá la materia espiritual que habrá demostrado ser capaz de reconocer su verdadera naturaleza y origen. En definitiva, la mitología gnóstica se limita a narrar las vicisitudes de ese dios particular que es el gnóstico, recordándole sus orígenes, explicitando las causas del olvido que lo ha precipitado en ese mundo de tinieblas y de muerte, indicándole al mismo tiempo, precisamente a través de esta «búsqueda del tiempo perdido» que la gnosis hace posible, la vía de salvación.

La gnosis es, por la dialéctica interna que la caracteriza, una forma típica de proceso autorredentor. En este sentido, hay muchos textos gnósticos en los que el proceso salvador efectuado por la gnosis es un proceso de autoconocimiento, es decir, de conocimiento de la propia realidad divina. Esto es cierto sobre todo en el caso de los textos gnósticos no influidos o influidos superficialmente por el cristianismo. Por otra parte, son muchos y de gran importancia teológica los textos gnósticos obra de pensadores (como Basílides y sobre todo Valentino y su escuela), en los que la decisiva influencia cristiana se tradujo en la construcción de una soteriología donde el elemento de la gracia divina y de su especial economía salvadora resulta fundamental.

La teología gnóstica. No existe aún hoy en día un acuerdo ni sobre los orígenes del gnosticismo ni sobre la forma de entender la relación entre el tiempo cristiano y el tiempo no cristiano. Por otra parte, es cierto que los gnósticos cristianos fueron, desde un punto de vista cronológico, los primeros teólogos cristianos, es decir, los primeros pensadores que aplicaron sistemáticamente las categorías filosóficas del pensamiento griego, especialmente en su versión platónica, a la investigación del misterio de la vida divina actuando en el terreno, sólo aparentemente paradójico, de una mitología racional, y construyendo en realidad un sistema teológico especulativamente audaz y profundo.

En cuanto *Deus absconditus*, el Primer Principio de los gnósticos es *Deus* en el sentido de sustancia infinita, informe, desconocida, que no puede ser conocida por vía negativa, puesto que no toma ningún tipo de decisiones. Por ello no es casual que se le defina como Prepadre: de hecho, Él no coincide con el ente, sino que lo trasciende, puesto que es su origen y está dotado de una existencia absoluta y exclusiva de la que nadie participa; tampoco es principio de nada ni, mucho menos, padre de un hijo, cosa que lo proyectaría fuera de su perfecta autosubsistencia.

Esta situación de perfecta autosuficiencia se interrumpe en cierto momento. En los textos gnósticos no cristianos, el paso de una economía autosubsistente pero infecunda (y, por lo tanto, considerada virginal) a la economía limitada pero fecunda, abierta hacia el exterior, está descrito míticamente como autocontemplación fecundante del Prepadre, que se ve a sí mismo como en un espejo, identificado con las aguas de vida, la sustancia pneumática femenina que lo rodea eternamente. De este modo, Él manifiesta a sí mismo su propia semejanza. Se trata de un proceso necesario en sí mismo, de un nacimiento eterno en el sentido de que el Primer Principio precisamente es tal porque contempla eternamente, en virtud de una «mirada» especial, de una «visión» especial, la infinidad de su propia sustancia. En los textos del gnosticismo cristiano, por el contrario, esta ruptura del círculo eterno de la autosuficiencia divina, a través de la cual el Padre genera al Hijo, aparece representada como un acto insondable de gracia, que remite al misterio de la libertad divina.

En virtud de la autocontemplación, el Prepadre genera pues «en su seno» al Hijo y da comienzo con ello a la economía salvadora. La generación del Hijo, «el único capaz de conocer al Padre», coincide de hecho con la manifestación de las potencialidades latentes en la naturaleza divina y que se harán realidad en la formación del pleroma. Por otra parte, las vicisitudes del propio pleroma, que poseen un valor ejemplar, prefiguran los episodios posteriores de extravío y reencuentro del gnóstico.

Historia del gnosticismo. La naturaleza mimética del gnosticismo hace que resulte problemático cualquier intento de reconstruir sus orígenes, aunque sea de forma hipotética. A ello se añade el hecho de que, por lo general, las fuentes originales son relatos míticos que no tienen ningún interés histórico. Si queremos reconstruir la historia del gnosticismo y orientarnos entre las numerosas ramas y escuelas a que dio lugar, no tenemos más remedio que recurrir, observando las debidas precauciones, a las fuentes heresiológicas o a informaciones de observadores externos, también polémicas y críticas, como las que se remontan a Celso, que aparecen en el *Contra Celso* de Orígenes, o las relativas a la escuela de Plotino, contenidas en la *Vida de Plotino*, de su discípulo Porfirio.

Los heresiólogos han acordado que el iniciador del gnosticismo es Simón el Mago (Hechos, 8, 9-25), un mago denominado por sus discípulos «la gran potencia

de Dios», que con su poder taumatúrgico habría seducido a las masas en Samaria. Pero hay que esperar casi un siglo para encontrar, en las noticias que de él nos transmite Justino (m. *c.* 165), la presencia de un auténtico mito gnóstico, que gira en torno a la redención de un Primer Pensamiento (Ennoia), convertido en prisionero del cuerpo e identificado con Elena. No obstante, los estudiosos no se ponen de acuerdo a la hora de afirmar hasta qué punto este elaborado mito gnóstico, atestiguado a mediados del siglo II, pudo haber estado presente ya en la actuación y en la predicación del Simón de los Hechos, o si se debió más bien a la influencia posterior del valentinianismo del siglo II d.C. Tras esta controversia se oculta un problema de interpretación más general: hasta qué punto el gnosticismo, en vez de ser una religión independiente de origen no cristiano, es en realidad, tal como apuntaban los antiguos heresiólogos, una herejía cristiana.

Hasta la primera mitad del siglo II, y abandonando ya el terreno de las hipótesis, no encontramos testimonios fiables acerca de la existencia de los primeros padres del gnosticismo, que actuaban en centros como Alejandría y Roma. El primero es Basílides, que desarrolló su actividad en tiempos de los emperadores Adriano y Antonino Pío (117-161 d.C.). Vivió en Alejandría y fue autor de numerosas obras, entre las que sobresale una obra de exégesis en veinticuatro volúmenes. De esta extensa obra los heresiólogos nos han conservado algunos fragmentos, que nos proporcionan dos versiones de su sistema difíciles de conciliar.

En Roma, a mediados de siglo, desarrollan su actividad Marción y Valentino. En cuanto al primero (m. *c.* 154-160 d.C.), se sigue discutiendo la naturaleza de su sistema y hasta qué punto se puede incluir entre los sistemas gnósticos del siglo II. Junto a algunos rasgos que lo emparentan con los grandes sistemas contemporáneos, como el diteísmo que opone el Dios extranjero de amor, que anuncia a Jesús, al Dios justo y creador identificado con el Dios del Antiguo Testamento, se registran algunas ausencias, como una mitología o el tema del conocimiento del Sí mismo, que lo diferencian claramente del gnosticismo e inducen a considerar el sistema de Marción como una forma de paulismo radical.

En cuanto a Valentino, que vivió en Roma a mediados del siglo II, es el fundador de una escuela que, a tenor de la extensa documentación que poseemos, puede considerarse la más original e importante del gnosticismo del siglo II, caracterizada por el intento de reinterpretar los datos de la fe cristiana sobre la base de una especulación teosófica de fondo místico. De este modo, los valentinianos contribuyeron de forma decisiva a la aparición de la teología cristiana, cuyos representantes más significativos, desde Ireneo a Tertuliano, desde Clemente de Alejandría a Orígenes, elaboraron precisamente sus sistemas teológicos en abierta polémica con las especulaciones valentinianas, pero a la vez influidos por ellas.

Esta escuela se dividía en dos ramas: «anatólica» u oriental, que giraba en torno a Alejandría, e «itálica» u occidental, en torno a Roma. La primera se desarrolló no sólo en Egipto, sino también en Siria y Asia Menor: de ella proceden maestros gnósticos como Marco el Mago, que reinterpretó el sistema del maestro Valentino desde una perspectiva de arritmología esotérica, y favoreció además la instauración de prácticas de culto que son como una interpretación gnóstica de los sacramentos cristianos; y Teodoto, cuyas enseñanzas conocemos en parte a través de la obra de refutación de Clemente de Alejandría. Entre los representantes de la segunda rama, que se desarrolló en Roma y en la Galia, se pueden incluir Tolomeo, cuyo sistema conocemos a través de la refutación hecha por Ireneo en su obra contra las herejías, y Heraclión, que escribió el primer comentario al Evangelio de Juan, conocido en parte a través de la refutación hecha más tarde por Orígenes. El valentinianismo sigue activo todavía en la primera mitad del siglo III e incluso más tarde podemos hallar aún restos de ese sistema, pero la consolidación de la Gran Iglesia en la segunda mitad del siglo III y la aparición, a finales del mismo siglo, del maniqueísmo contribuyeron decisivamente no sólo al eclipse de esta escuela, sino también del resto de corrientes gnósticas.

3. MANIQUEÍSMO

Introducción. El maniqueísmo es una religión gnóstica universalista, que debe su nombre a su fundador Manes. Lo que la distingue de otras religiones fundadas, como el cristianismo o el islam, es la voluntad de Manes de fundar una religión que, a diferencia de las religiones fundadas que le habían precedido —el zoroastrismo, el budismo y el cristianismo—, calificadas explícitamente por él de antiguas, no incurriera en algunos errores que, en su opinión, habían caracterizado la acción de sus respectivos fundadores y que consistían básicamente en la ausencia de una tradición fija referente a la doctrina y a la práctica del culto. Por eso Manes —hecho insólito en la historia de las religiones de la antigüedad— creó su propio canon de Sagradas Escrituras, destinado a constituir el fundamento de su propio mensaje, a cuya fijación dedicó la máxima atención. Unida al genio organizativo del fundador que, a diferencia de las camarillas gnósticas coetáneas de las que derivaba la esencia gnóstica de su mensaje de salvación, introdujo este anuncio en una sólida estructura de iglesia, esta tradición escrita demostró ser un poderoso factor de identidad, que permitió al maniqueísmo mantenerse durante siglos en un área geográfica muy extensa, que va desde el norte de África al Turkestán chino.

Otro rasgo distintivo del mensaje redentor de Manes es la peculiaridad de su vocación universalista, caracterizada por el original intento de vincular las tradiciones religiosas de Oriente (de Irán a la India) con las de Occidente (judaísmo y cristianismo). Este proceso de síntesis se vio favorecido por el hecho de que el maniqueísmo nació en un ambiente religiosa y culturalmente heterogéneo, una especie de crisol cultural donde coexistían e interactuaban desde hacía siglos las más diversas tradiciones religiosas de la antigüedad; efectivamente, esta región estaba atravesada por las rutas comerciales que unían Occidente con Asia, tanto la llamada Ruta de la Seda como, más al sur, la que conducía al golfo Pérsico y a la India (que también siguió Manes en sus viajes misioneros). Manes supo fundir elementos tomados de estas diferentes tradiciones en una síntesis original que, por una parte, dificulta, por no decir que imposibilita, la búsqueda de los «orígenes» de los distintos materiales religiosos utilizados por él, y por otra parte, hace que resulte obsoleto e incluso descaminado explicar el resultado de este proceso recurriendo a categorías como «herejía» (zoroástrica, cristiana), con demasiadas connotaciones teológicas, o «sincretismo», puesto que toda religión es, a su modo, sincrética.

En las fuentes hallamos distintas variantes de autodefinición de esta religión, de acuerdo con su vocación universalista y con la invitación de Manes a «adaptar» el mensaje a las diferentes situaciones culturales y religiosas. Una definición característica, que recoge su esencia íntima de religión dualista, es la de «doctrina de los dos principios y de los tres tiempos», ya que, como hemos recordado, con ella se

ponen de manifiesto dos conceptos esenciales de este tipo de religión: el dualismo radical de luz y tinieblas, y el curso de la historia universal marcada por su mezcla.

El núcleo del mensaje redentor de Manes es propiamente gnóstico y gira en torno a la idea de que el conocimiento lleva a la salvación. Se trata, por supuesto, de un conocimiento de tipo gnóstico, una anamnesis gracias a la que el individuo es capaz de recordar y con ello de reconocer que su alma, que coincide con sí mismo, es una partícula de luz consustancial con el Dios trascendente.

Fuentes. Hasta comienzos del siglo XX el conocimiento del maniqueísmo se basaba exclusivamente en la literatura antimaniquea (heresiológica) y en las citas de los textos maniqueos que en ella aparecen. Los documentos conservados eran los edictos antimaniqueos de los emperadores romanos y dos fórmulas griegas de abjuración del siglo VI. Los testimonios heresiológicos pertenecen a diferentes tradiciones religiosas y filosóficas y están redactados en diversas lenguas, lo que da fe de la difusión del maniqueísmo. Entre ellos destacan los escritos antimaniqueos de Agustín, que en su juventud fue durante nueve años seguidor de la doctrina de Manes para pasar luego a refutarla duramente; textos que han sido durante siglos una de las principales fuentes para el estudio de esa religión y que siguen siendo fundamentales para el conocimiento de su desarrollo en el norte de África.

A lo largo del siglo XX se ha podido acceder a numerosas fuentes originales, gracias a los descubrimientos que han tenido lugar en dos lugares distintos. En primer lugar, las numerosas expediciones alemanas, rusas e inglesas realizadas en Asia central entre los años 1902 y 1914 condujeron al hallazgo de manuscritos y pinturas, actualmente conservados en Berlín, que nos han permitido conocer fragmentos de obras del propio Manes, como el *Libro de los Gigantes*. A comienzos de los años treinta se hallaron en Egipto manuscritos coptos sobre papiro, que contienen importantes textos como los *Kephalaia* (los «puntos fundamentales» de la doctrina maniquea), las *Homilías* y el *Salterio*.

Otro hallazgo valiosísimo, también procedente de Egipto, es un pequeño códice (el más pequeño de la antigüedad: 3,5 × 4,5 cm) que contiene una serie de relatos biográficos sobre las primeras fases de la vida de Manes.

Recientemente, por último, arqueólogos australianos han encontrado otros papiros maniqueos en Egipto, en el oasis de Dakhleh, entre los que figura un importante *Glosario* sirio-copto.

Manes. Manes nació el 14 de abril del año 216 d.C. al sureste de Ctesifonte, en la orilla oriental del Tigris. Su familia era iraní y probablemente pertenecía a la nobleza arsácida. Manes creció junto a su padre Pattīk, que lo introdujo a la edad de cuatro años en una comunidad judeocristiana de baptistas, seguidores de un tal Elchasai, de características gnósticas y esotéricas, que se distinguía por la severidad de sus reglas sobre abstinencia sexual y alimentaria.

Manes tuvo dos revelaciones de parte de su «gemelo», un ángel también llamado el «paráclito viviente», a la edad de doce y veinticuatro años, respectivamente. Ese ángel le reveló los misterios y le anunció que al llegar a la madurez debería abandonar su comunidad. Esto se produjo el año 240, cuando el sasánida Ardashīr arrebataba a los romanos la ciudad de Hatra y era coronado su hijo Shābuhr.

A la luz de esas revelaciones, Manes inició su misión destinada a anunciar el nuevo mensaje de salvación a la humanidad. En las primeras misiones se dirigió a la India (entre Beluchistán y Makran, donde convirtió al rey de Turán). Se dirigió luego hacia las regiones occidentales del imperio iranio: Persia, Susiana, Mesene y Babilonia. El rey le concedió libertad de predicación, de modo que Manes prosiguió su actividad apostólica, fuertemente inspirada en la del apóstol Pablo, por tierras de Media, Partia y Khorasan. Tras veinte años de incansable actividad misionera, entre los años 262 y 263 se estableció en Ctesifonte, donde redactó las reglas de su iglesia y envió nuevas misiones a Egipto, Partia, Arabia e India.

La muerte de Shābuhr en el año 273 y la creciente influencia en la corte del clero zoroástrico hicieron que su fortuna declinara rápidamente. Durante el reinado de Bahrām I, y a consecuencia de otros hechos apostólicos que irritaron aún más a los magos, fue arrestado y condenado a muerte: murió en la cárcel el año 277, acusado de impostura y de herejía.

Manes fue un hombre culto y polifacético. En su formación intelectual resultó decisiva la literatura cristiana y gnóstica: tuvo conocimiento de los Hechos de Juan, Pedro, Pablo, Andrés y Tomás, de los cantos de Bardesanes y de varios apocalipsis apócrifos. Estuvo además familiarizado con la tradición zoroástrica, cuyo dualismo ejerció mucha influencia sobre él. Pintor famoso, se dedicó al arte del libro y de la escritura, al que aportó importantes innovaciones. Escribió sobre todo en sirio. De sus numerosas obras (el *Evangelio*, el *Tesoro*, los *Misterios*, las *Leyendas*, la *Imagen*, las *Cartas*, los *Salmos*, las *Plegarias*, el *Libro para Shābuhr*) conservamos noticias y fragmentos en otras lenguas. Además de ser famoso como apóstol intrépido, fue un renombrado médico y taumaturgo.

Expulsado del imperio persa, el maniqueísmo sobrevivió en la clandestinidad, a pesar de las persecuciones, y se implantó sobre todo en las regiones limítrofes: en Mesopotamia (en Ctesifonte tuvo su sede el papado maniqueo, reconocido universalmente hasta que se produjo un cisma oriental a finales del siglo V), en Sogdiana y en Asia central, donde en el 763 se convirtió en la religión oficial de los turcos uigures. En China fue tolerado al principio y más tarde, en el año 843, fue prohibido, aunque siguió sobreviviendo clandestinamente hasta más allá del siglo XIV, bajo las formas taoísta y budista. Fue prohibido en el Imperio romano por un edicto de Diocleciano del 297, pero mantuvo su influencia, sobre todo en el África romana del siglo IV. Fue perseguido en varias ocasiones, duramente combatido por la iglesia cristiana y por el poder imperial que, en el año 527, con Justino y Justiniano, prescribió la pena de muerte para los maniqueos. Con el islam, y tras un período de tolerancia bajo los omeyas (siglos VII-VIII), no tuvo mejor suerte, ya que no fue incluido entre las «religiones de Libro» y, por tanto, fue objeto de persecución.

El mito maniqueo. El mito maniqueo se basa en la doctrina de los dos principios y de los tres tiempos, que afirma que desde los orígenes las dos fuerzas, Bien y Mal, se oponen manteniéndose separadas, mientras que en nuestro mundo decadente se encuentran mezcladas, y así será hasta que, al final de los tiempos, se separen definitivamente.

El primer tiempo es el de la separación radical de la Luz y de las Tinieblas, principios eternos y no engendrados de los dos mundos. El Reino de la luz, que está en lo alto, es la casa del Padre de la Grandeza. El soplo del Espíritu expande luz y vida sobre los cinco elementos que constituyen este dominio, y sobre los doce espíritus que lo habitan. Abajo se encuentra el Reino de las tinieblas: cinco abismos superpuestos presididos por cinco arcontes con formas de demonio, de león, de águila, de

pez y de serpiente. Al frente de este reino está el príncipe de las tinieblas, cuyos rasgos son la bajeza, el hedor, la fealdad, la amargura y los celos: es el reino de la materia, del error, de la mentira.

El primer momento del tiempo medio es el del Hombre primordial, llamado a defender el Reino de la luz del ataque de las fuerzas del príncipe de las tinieblas. En el transcurso de esta gigantesca batalla cósmica el Padre de las luces evoca a la Madre de los seres vivos y, por emanación, hace que surja el Hombre primordial, su propia alma, que dirige la lucha con la ayuda de sus cinco hijos: el aire, el viento, la luz, el agua y el fuego. Herido, el Hombre primordial cae entre los arcontes del mal: es el origen mítico de la mezcla de luces y tinieblas, la caída del resplandor divino en la materia. La liberación del Hombre primordial constituirá el prototipo de la salvación. Esta liberación la lleva a cabo el Espíritu viviente, amigo de la luz y gran arquitecto, que, junto con sus cinco hijos (la Gloria del esplendor, el Rey de honor, Adamas-luz, el Rey de gloria, el Homóforo), llega hasta los límites del reino de las tinieblas y lanza el grito de salvación. El Hombre primordial responde; el Espíritu viviente le tiende entonces la mano y hace surgir junto al Padre este «salvador-salvado», modelo de la salvación de las almas.

El segundo momento del tiempo medio es el de la creación efectuada por el Espíritu viviente, que castiga a los arcontes, los encadena y los despedaza. Con su piel construye la bóveda celeste, con los huesos crea los montes, con la carne y los excrementos fabrica la tierra. Este demiurgo creador libera luego una parte de luz con la que crea el sol, la luna y las estrellas. Para liberar más luz, el Padre de la Grandeza envía al Tercer Enviado, Virgen de luz, que tienta a los arcontes y los excita. Su semen cae sobre la tierra y crea la vegetación y los árboles, a los que sigue la creación de los animales. Nace, por último, la primera pareja humana, Adán y Eva: obra de los demonios, son criaturas de la mezcla.

Comienza el tercer momento del tiempo medio: el tiempo de los mensajeros gnósticos. El Padre emana a Jesús, el resplandor, un ser trascendente y cósmico que transmite a Adán el mensaje liberador y crea el Gran Pensamiento y sus doce diadocos, Llamada y Escucha. El mensaje es la Gnosis, hija del Gran Pensamiento. Se suceden sus mensajeros: Sethel hijo de Adán, Enosh, Enoch, Sem hijo de Noé, Abraham, Zaratustra, Buda, Jesús (→ Jesús en el maniqueísmo), que vino a este mundo bajo apariencia humana y prometió el envío del Paráclito, que coincide con la llegada del propio Manes.

Se inicia entonces la última fase del tiempo medio, la destinada a la liberación de las últimas partículas de luz que permanecen prisioneras del cosmos. Pero para que esto ocurra de forma definitiva, habrá que esperar el tiempo del final. Entonces, tras una última y definitiva batalla, Jesús comparecerá como juez, separando a los salvados de los condenados y provocando la derrota definitiva de las fuerzas del mal, que serán depositadas en un gran montón (*bolus*) e inhabilitadas para siempre.

Eclesiología, ética y liturgia. Esta concepción de la historia de la salvación implica, pues, que el objetivo del transcurso del tiempo sea la liberación progresiva de las partículas de luz aprisionadas en el cosmos y en los cuerpos. Esta concepción condiciona tanto la estructura de la iglesia maniquea como su ética. La predicación y el rito, en primer lugar la penitencia, son los medios más adecuados para continuar en el tiempo presente la lucha contra el mal: la predicación representa la llamada primitiva del mundo ultraterrenal, mientras que el «hombre nuevo», que ha alcanzado el conocimiento salvador, obtiene de la penitencia la ayuda necesaria para luchar contra el «hombre viejo», que representa el estado de no redención.

La iglesia maniquea, cuyas columnas básicas las constituyen los elegidos, obligados a llevar una vida monástica, se articula en 5 estados (12 apóstoles, 72 obispos, 360 presbíteros, los «elegidos» y los «oyentes»). Los espirituales, que forman los cuatro primeros estadios y ya han alcanzado la gnosis, reciben ayuda material de los oyentes o «catecúmenos», que, aunque siguen viviendo en el mundo, observan un comportamiento religioso adecuado y tienen la posibilidad, tras un renacimiento, de acceder al estado de «elegidos» y de llegar a la redención.

La ética maniquea se resume en los «tres sellos»: los sellos de la boca, de las manos y del corazón; efectivamente, hay que sellar las puertas de los sentidos contra el mal, para impedirle que contamine la palabra, la acción y hasta los sentidos. Esos sellos reciben interpretaciones distintas según las dos categorías que componen la iglesia maniquea. A los elegidos se les impone la continencia total, con prohibición de cualquier contacto sexual. Además, mediante formas severas de ayuno, están en disposición de dominar a los arcontes que anidan en su cuerpo. El sello de la boca impide todas las palabras nocivas: blasfemia, mentira, celos, cólera; en efecto, la boca del elegido está destinada a proclamar la palabra de salvación. Además de la prohibición de carne, sangre, vino y alcohol, existe la obligación del ayuno, interrumpido tan sólo por dos comidas diarias vegetarianas. Este aspecto del ayuno está relacionado con el deber de salvación cósmica que tienen los elegidos. En efecto, gracias a las frutas y verduras preparadas por los oyentes, una partícula del alma viviente penetra en el estómago del elegido, y allí es purificada, santificada, lavada y separada de la materia. Para no herir a *Jesus patibilis* (→ Jesús en el maniqueísmo), los elegidos no cogen frutos de los árboles, no arrancan ninguna planta ni tampoco, al igual que los monjes budistas, caminan sobre la vegetación. El catecúmeno, por su parte, a través del ayuno limitado al domingo, se esfuerza por dominar a los arcontes del cuerpo: es el sello del vientre. Mediante la oración que reza varias veces al día vuelto hacia el sol y la luna, anuncia y proclama a su modo la salvación: en esto consiste su participación en el sello de la boca. El tercer sello, el de las manos, les impone una auténtica disciplina frente a la cruz de luz en la preparación de la comida de los elegidos. En efecto, teniendo en cuenta las restricciones impuestas a los elegidos, les resulta imposible procurarse el alimento diario por sí mismos, y son los oyentes quienes se encargan de ello. De este modo, las comidas que preparan constituyen también una forma de colaborar directamente a la salvación cósmica. El sello de las manos exige que se limiten a lo estrictamente necesario en la recogida de frutas y verduras. Además. Cuando llega el momento de confesarse a los elegidos, los oyentes deben acusarse de todos los pecados cometidos respecto a la cruz de luz.

La fiesta maniquea más importante era la del *Bema*, una fiesta pascual que se celebraba anualmente a finales de febrero o principios de marzo, al término de un ayuno riguroso. La palabra, que hace referencia a la tribuna del orador o al asiento del juez, designa en primer lugar el podio de cinco escalones, ricamente adornado y erigido en el centro de la sala donde se celebraba la fiesta, y luego, por extensión, acabó designando tanto la asamblea en fiesta como la solemnidad misma o el día de su celebración. Los cinco escalones del palco simbolizan las cinco grandezas del Reino, las cinco emanaciones del Padre, las cinco misiones de salvación, las cinco etapas de la liberación de la luz. Estos escalones son el símbolo de la vía de libera-

40. JESÚS EN EL MANIQUEÍSMO

En la organización maniquea de la salvación la figura de Jesús ocupa un lugar central, y se presenta bajo tres formas distintas.

La primera figura es la de Jesús, quinta grandeza luminosa del Reino, encargado por el Padre de la cuarta misión y de reconquistar la luz. En el transcurso de esta misión, Jesús transmite a Adán el mensaje liberador y convierte este mensaje en misión permanente de salvación: el Gran Pensador y la Gnosis con sus doce diadocos Llamada y Escucha. La segunda figura es la llamada por Agustín *Jesus patibilis*, cruz de luz en los textos coptos. Es el alma del mundo constituida por todas las partículas luminosas prisioneras en la materia. Estas dos figuras míticas de Jesús son una trasposición del mito iranio del *salvator salvandus*. Un tercer personaje sucede a los otros dos y añade, según el modelo de las cristologías gnósticas, a la dimensión mítica —que es la fundamental— una dimensión histórica, indispensable para la realización de la salvación: es Jesucristo, el Hijo del Padre, que se presenta con un cuerpo espiritual.

ción que toda alma está invitada a recorrer, y constituyen la escalera de acceso al Reino. En lo alto del podio se erigía majestuosa la gran estatua de Manes, que presidía las escrituras sagradas redactadas por él mismo.

Bema es ante todo el día del perdón de los pecados, instituido por el propio Manes. En este día, sus discípulos se reunían con las manos repletas de ayunos, oraciones y limosnas del año, condición previa para el perdón de los pecados. Todos estos méritos se presentaban a Manes, simbólicamente sentado en el trono. Después, la asamblea confesaba sus pecados. Durante el año, la confesión personal de los maniqueos era obligatoria para los elegidos y los catecúmenos; la confesión pública hecha por la asamblea el día de la fiesta revestía, no obstante, un significado especial y era el signo del perdón.

La fiesta celebraba, en segundo lugar, el recuerdo de la pasión del fundador, presentada como una crucifixión. Los himnos entonados por la asamblea no cesaban de recordar sus detalles: la oposición de los sacerdotes mazdeístas, la crueldad de los verdugos, semejantes a los asesinos de Jesús, el odio de los adversarios y el sufrimiento de Manes. Sin embargo, como en la Pascua cristiana, también era el día de la esperanza, de la celebración del triunfo de Manes sobre la muerte, que resucitó y regresó al Reino.

BIBLIOGRAFÍA

Dualismo

Bianchi, U. (1978), *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden.
— (1983[2]), *Il dualismo religioso*, Roma.
— (1994), artículo *Dualismo*, en *Enciclopedia delle religioni*, vol. I, Milán, pp. 236-242.
Sfameni Gasparro, G. (1995), *I dualismi medievali*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, III: *Religioni dualiste. Islam*, Roma-Bari, pp. 69-98.

Gnosis

Bianchi, U., ed. (1967), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, Leiden.
Bousset, W. (1907), *Hauptprobleme der Gnosis*, Gotinga.
Filoramo, G. (1993), *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Roma-Bari.
Grant, R. M. (1966), *Gnosticism and Early Christianity*, Nueva York.
Harnack, A. von (1924[3]), *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig (nueva edición Hildesheim, 1960).
Jonas, H. (1964), *Gnosis und spätantiker Geist*, I: *Die mythologische Gnosis*, Gotinga.
— (1966), *Gnosis und spätantiker Geist*, II/1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Gotinga.
— (1972), *The Gnostic Religion*, Boston.
Koschorke, K. (1978), *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden.
Layton, B., ed. (1978-1981), *The Rediscovery of Gnosticism*, 2 vols., New Haven.
Orbe, A. (1955-1966), *Estudios Valentinianos*, Roma.
Pagels, E. (1979), *The Gnostic Gospels*, Londres.
Pétrement, S. (1984), *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*, París.
Puech, H.-C. (1978), *En quête de la gnose*, París.
Rudolph, K. (1975), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt.
— (1990), *Die Gnosis*, Gotinga (3.ª edición corregida y aumentada).
Tardieu, M., y J. D. Dubois (1986), *Introduction à la littérature gnostique*, París.

Maniqueísmo

Adam, A. (1969), *Texte zum Manichäismus*, Berlín.
Gnoli, G. (1985), *De Zoroastre à Mani*, París.
Hutter, M. (1988), *Mani und die Sasaniden. Der iranisch-gnostiche Synkretismus einer Weltreligion*, Innsbruck.
Klíma, O. (1962), *Manis Zeit und Leben*, Praga.
Klimkeit, H.-J. (1993), *Gnosis on the Silk Road*, Nueva York.
Könen, L., y C. Römer (1993), *Mani. Auf der Spur einer verschollenen Religion*, Friburgo.
Lieu, S. N. C. (1992), *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tubinga.
Merkelbach, R. (1986), *Mani und sein Religionssystem*, Opladen.
Puech, H.-C. (1949), *Le Manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*. París.
— (1979), *Sur le Manichéisme et autres essais*, París.
Rudolph, K. (1995), *Il manicheismo*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, III: *Religioni dualiste. Islam*, Roma-Bari, pp. 41-67.
Tardieu, M. (1981), *Le Manichéisme*, París.
Widengren, G. (1961), *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart.

Tercera parte

LAS VÍAS DE LIBERACIÓN Y DE INMORTALIDAD: INDIA Y ORIENTE PRÓXIMO

por Massimo Raveri

Capítulo XV

HINDUISMO

1. Introducción

El hinduismo no tiene un único fundador y ni siquiera una única dogmática. Las mitologías, las creencias religiosas, los cultos de distintos pueblos y de múltiples corrientes se encontraron, entrecruzaron y fundieron para formar una tradición milenaria, muy vinculada a la identidad hindú, que ha mostrado a lo largo de los siglos una fuerte tendencia a la continuidad en la renovación. En la India se han sucedido reinos e imperios, pero el mundo brahmánico ha seguido centrado en sus propias normas, aceptando y fundiendo en un núcleo conceptual básico las innovaciones especulativas que se desarrollaban en su seno o las influencias del exterior. Sus filósofos y sus místicos han elaborado una visión casi intemporal, en la que las distintas expresiones históricas de lo sagrado son manifestaciones de una verdad única y más profunda, destinada a vivir eternamente.

El punto central de la experiencia espiritual hinduista es la fe en un absoluto, el *brahman*, la única realidad verdadera, increada, fuente primera y fin último de toda forma del cosmos, concebido también como un dios supremo y personal (Viṣnú, Śiva). *Brahman* es el Uno y es también el Todo. A su vez, el *ātman* es el principio universal que ilumina por sí mismo al individuo empírico, el aliento de eternidad encerrado en toda forma mutable de la existencia. Las vidas se suceden en un ciclo infinito y aprisionante de reencarnaciones, gobernado por el *karman*, la ley de la retribución de los actos, pero el *ātman* permanece. Las vías de liberación mostradas a través de generaciones por los maestros espirituales son diversas: vías de renuncia, de meditación, o vías de devoción, pero todas invitan a una búsqueda interior que permita al hombre comprender finalmente que los dos términos —esa chispa de infinito en nosotros y el absoluto— son la misma realidad.

La visión hinduista penetra en todos los aspectos de la vida sacralizándolos con las normas de pureza y con rituales, en la convicción de que el sentido de la propia existencia y la armonía de la propia comunidad se basan en una ley verdadera y eterna, el *dharma*; es decir, que el orden del cosmos puede reflejarse en el orden social y en la vida de cada individuo, disciplinada por los ritos transmitidos en los textos de la revelación védica, por las reglas de conducta pura codificadas por la tradición, e iluminada por la reflexión interior y por la devoción. La percepción cultural de este

orden es tan profunda que implica también la fase de la propia destrucción y de la reencarnación. Todo el pensamiento hinduista está imbuido del sentido del conflicto y, a la vez, de la unión última entre la bondad de la regla sagrada y el valor creativo del desorden, entre la belleza de la vida y el sentido de su ilusioriedad, entre el deseo y la renuncia. Y es significativo que la visión brahmánica siempre se haya mostrado receptiva frente al mundo transgresor de los ascetas que renunciaban o de los místicos devotos que despreciaban la formalidad, que rechazaban el orden y desafiaban el rigor de la pureza, en nombre de una verdad completamente interior, de un orden más profundo, de una pureza espiritual que se convertía en auténtica liberación.

La especulación hinduista siempre ha reconocido el valor de la antigua sabiduría sagrada contenida en los textos de los *Veda*. Ha habido muchas interpretaciones, a veces radicalmente contrarias, pero la autoridad espiritual de los *Veda* siempre ha estado por encima de la historia, basándose en la convicción de que las palabras de los videntes transmitidas de generación en generación eran la revelación del absoluto.

2. La antigua sabiduría de los «Veda»

Las raíces del hinduismo son antiquísimas y es difícil seguirlas con claridad. Son el fruto de la fusión entre la religión de los pueblos nómadas y guerreros de los arios, que hacia 1500 a.C. penetraron en oleadas sucesivas en el valle del Indo, y la tradición religiosa de las culturas autóctonas. Los fascinantes hallazgos arqueológicos de Mohenjo-Dāro y de Harappā dan testimonio de la existencia de una gran civilización prearia, que alcanzó su apogeo en el 2000 a.C., y que estaba organizada en comunidades sedentarias de campesinos. Pero su escritura sigue todavía sin descifrar y, por lo tanto, las figurillas de terracota, los sellos y las piedras fálicas tan sólo nos permiten hacer conjeturas acerca de su visión religiosa. No cabe duda de que la tradición de los vencidos influyó en los invasores, pero resulta realmente arduo precisar de qué manera, con qué profundidad y a través de qué concepciones.

En los últimos decenios ha surgido la hipótesis de que la tradición autóctona ya estaba integrada en cierta medida en la de los recién llegados en la primera colección de textos hindúes, el gran *corpus* de los *Veda*. Se trata de una fuente parcial, expresión sobre todo del mundo sacerdotal de los arios, pero fundamental, porque a ella se ha remitido toda la tradición posterior. Los textos védicos son el fruto de un proceso plurisecular: algunas partes métricas se remontan al 1500 a.C., y las semejanzas lingüísticas y rituales con el *Avesta* (cf. capítulo X) dan testimonio de la existencia de fuertes vínculos con el mundo iranio. La tradición hinduista no se ha ocupado de las fechas de composición ni de los autores de los *Veda*, precisamente porque siempre los han considerado eternos e impersonales, fruto de una revelación (*śrūti*). Los antiguos místicos, por cuya mediación humana se desveló la verdad absoluta, tradujeron sus visiones en las letras de himnos y oraciones secretas, que fueron transmitidos oralmente a través de generaciones mediante refinados procedimientos mnemotécnicos por familias de ritualistas y fueron conservados como patrimonio exclusivo de la casta brahmánica.

La parte más antigua está constituida por los himnos védicos, reagrupados en cuatro *Saṃhitā*, «colecciones». La primera, la más antigua y fuente inagotable de inspiración sagrada durante siglos, es la *Ṛigvedasaṃhitā*, la «sabiduría» expresada en estrofas de alabanza, destinada a ser utilizada por el recitante. Sigue a continuación la *Sāmavedasaṃhitā*, la «sabiduría» expresada en cantos, patrimonio ritual del cantor. La *Yajurvedasaṃhitā* es la «sabiduría» expresada en fórmulas sacrificiales recitadas por el oficiante. Con el tiempo se añadió la *Atharvavedasaṃhitā*, el saber expresado con fórmulas sapienciales, destinado al *brahmán*, el sacerdote que conoce todo el rito y controla su exacta ejecución.

La «sabiduría revelada» es, pues, una tradición de «palabra» sagrada. Los himnos de las *Saṃhitā*, las invocaciones sacrificiales, los mil epítetos de una figura divina y algunas interjecciones utilizadas en el rito, como *vaṣaṭ*, *hūm*, *om*, son *mantras*. En el mundo religioso de los himnos de los *Veda*, existe la profunda intuición de que el nombre sagrado remite a un sonido originario, fuente pura de las infinitas voces del universo, sonido secreto que encierra en sí mismo la naturaleza del dios y su energía primordial. Pronunciar su nombre significa ejercer sobre dios un poder que va mucho más allá de la oración, que le obliga a manifestarse, casi un poder de crearlo, como defenderá la especulación más tardía.

A través de las *Saṃhitā* nos ha sido transmitido un complejo sistema ritual centrado en el → sacrificio, tanto solemne como doméstico. Se invitaba a los dioses a descender al espacio sagrado purificado frente al altar y al fuego sacrificial. Las ofrendas estaban constituidas por *soma* (→ Haoma), leche, mantequilla, primicias y dulces (aunque también se sacrificaban hombres y animales), que eran «alimento» de los dioses y comida comunitaria, puesto que una parte de esas ofrendas era consumida por los fieles. El sacrificio es la acción perfecta que tiene efectos vinculantes sobre los dioses. Si se realiza con precisión, es un instrumento de poder porque puede satisfacer los deseos humanos más secretos, la riqueza, el amor, la victoria, el reino e incluso la inmortalidad. Pero la acción sacrificial también sanciona la solidaridad de una comunidad con sus dioses y a la vez legitima, a través de la atribución de las funciones sacrales, la jerarquía social. En cuanto garantía del orden social, el sacrificio es símbolo de palingénesis del cosmos que muere y renace perennemente.

El sacrificio del caballo y del *soma* eran ceremonias públicas solemnes. En la época védica tardía, el rey recibía la investidura con un rito de gran magnificencia, el *Rājasūya*, que se iniciaba con el *Agniṣtomama*, se desarrollaba a lo largo de todo el año y culminaba con la fastuosa ceremonia de la «aspersión». El monarca, sacrificante puro en la cúspide de la sociedad, se convertía en un *alter ego* del dios Varuṇa, garante del orden cósmico.

En la visión más antigua, incluida en la *Ṛigvedasaṃhitā*, los dioses (*deva*) son seres inmortales, invisibles y envueltos en misterio. Los himnos los representan con rasgos iconográficos de contornos imprecisos. Su identidad tiende a disolverse en una multiplicidad de manifestaciones que a veces se remiten a ellos y a veces se oponen, y no sólo por la naturaleza de sus funciones cósmicas. Los propios dioses, con sus artes ilusorias, deciden mostrarse al hombre con aspecto de despojos humanos o animales o con su aspecto glorioso.

Pero tras la multiplicidad de formas divinas, que de vez en cuando son exaltadas como las únicas «verdaderas», se intuye ya un principio único y absoluto, más allá de lo divino, origen y fin de todo el universo. «No había entonces ni muerte ni inmortalidad. No había signos de la noche ni del día. El Uno respiraba por sí mismo, en profunda paz. Sólo existía el Uno, y nada fuera de Él. Oscuridad oculta en la oscuridad. El Todo era fluido y sin forma. Después, en el vacío, mediante el fuego del ardor, nació el Uno. Y en el Uno nació el deseo, la primera semilla del espíritu.» (*Rigveda*, X, 129.)

Los *asura* son los dioses más antiguos, que poseen poderes ocultos. Con el tiempo, el hinduismo los transformará en divinidades inferiores o en demonios, derrotados y sometidos por los *deva*. Varuṇa es el primero entre los *asura*. Soberano del orden cósmico, conoce las leyes misteriosas de la naturaleza. Sabe escrutar en los secretos del alma humana y distinguir lo verdadero de lo falso: por eso es venerado como el custodio de la norma moral y considerado el juez supremo. Junto con Mitra, su coadjutor, representan los dos aspectos de la soberanía: la sacralidad del sacerdote y el poder del guerrero. En el imaginario védico es un espíritu que a veces está en armonía y a veces en oposición a Indra, el rey de los *deva*.

Indra es el dios de los arios. El mito, de origen indoiranio, narra su victoria sobre las fuerzas malvadas del monstruo Vṛtra (capítulo IV, 2-3) y el retorno del orden en el mundo. Astuto, basto y generoso, numerosos himnos lo representan de pie sobre un carro de combate, con la barba hirsuta y una espesa cabellera roja, el enorme vientre henchido de bebida sagrada, terrible por su fuerza, grandioso por su increíble virilidad, luminoso con sus armas de rayo y arco iris.

El enfrentamiento entre Indra y Varuṇa es inevitable: son dioses que establecen organizaciones diferentes del cosmos, son los garantes de culturas distintas. Las contradicciones de su interacción reflejan en el lenguaje mítico la complejidad del desarrollo histórico de dos visiones religiosas que se entrecruzaron e intentaron de algún modo armonizarse. Con el paso de los siglos, la función cultural de Indra se verá debilitada por la acción de Viṣnú y Śiva. En los himnos védicos son dioses menores, pero en el hinduismo clásico serán las divinidades supremas.

Las fórmulas rituales de las *Saṃhitā* dejan traslucir en ciertos pasajes el comienzo de una especulación sobre el origen último del mundo, sobre el tiempo y sobre el hombre. El poeta, hombre de fe, revela la duda: «¿Quién conoce la verdad? ¿Quién puede decirnos cuándo y cómo nació este universo? ... Sólo ese dios que ve en lo más alto de los cielos: sólo él conoce el origen del universo, si ha sido creado o si es eterno e increado. Sólo él lo sabe o, tal vez, ni siquiera él lo sabe». Es el comienzo de un largo camino filosófico que alcanzará su máximo esplendor con los *Upaniṣad*.

3. El poder sacerdotal

A partir del siglo X a.C., a medida que los pueblos arios iban penetrando en el subcontinente indio y se establecían en el valle del Ganges, la antigua visión que había inspirado el *Rigveda* se fue transformando en una fe más articulada, en un sistema de ritos de simbolismo mucho más complejo. La aparición de las primeras ciudades y la gradual constitución de poderosas unidades estatales fue acompañada en el ámbito religioso por una nueva conciencia de la fuerza del poder sacerdotal.

Testimonio de este cambio son los *Brāhmana*, textos exegéticos y litúrgicos, compuestos entre los siglos X y VII a.C. Están relacionados con los *Saṃhitā* y se consideran parte integrante de la revelación védica. Se trata de especulaciones sobre el conocimiento sagrado y comentarios de ritos cuyas modalidades nos describen minuciosamente, explicando al detalle su origen, significado y finalidad.

En ese crisol de experiencias de lo sagrado, surge la noción de *brahman*, el absoluto, principio y fundamento trascendental de la cambiante sucesión de los fenóme-

41. AGNI Y «SOMA»

Agni y *soma*, elementos básicos del sacrificio, son el centro de atención de los himnos del *Rigveda*. Representan toda forma de oposición: entre el fuego y el agua, entre la existencia y la eternidad, entre el soberano y el sacerdote. Agni es la divinidad ígnea, dios del sol, del rayo, del fuego sacrificial. Hijo del Cielo y de la Tierra, mediador entre los dos mundos, recibe las ofrendas de los hombres, y al quemarlas hace con su humo una ofrenda a los dioses. Agni es la vida, porque alimenta el fuego doméstico y preside el rito nupcial; también es la muerte, porque consume la pira fúnebre y acompaña el alma a ultratumba. *Soma* era el jugo de una planta que al parecer tenía poderes embriagadores. No ha sido identificada y tal vez corresponde al → *haoma* del *Avesta*. Se consideraba la bebida de la inmortalidad, el rocío celeste que otorga poderes extraordinarios, y se utilizaba para las libaciones de los sacrificios. Agni y *soma* son glorificados porque inspiran en los místicos de los *Veda* esa especial «visión» que cristaliza en los himnos. El dios del fuego y de la luz, porque «ilumina» las conexiones secretas del cosmos. El *soma*, porque gracias a sus efectos tal vez alucinógenos permite una visión «diferente» y más pura. El poeta védico es, pues, un «visionario», un mediador entre la realidad absoluta que sólo él puede ver y los hombres, a quienes intenta narrársela forzando el lenguaje para expresar lo inexpresable, exprimiendo de las palabras su poder más sagrado.

nos, y de un demiurgo personal responsable de las manifestaciones del mundo, el dios Brahmā. Los únicos que tienen acceso al conocimiento de su misterio, los descendientes de los antiguos «videntes», son los *brāhmaṇas*, los «brahmanes», que son los responsables de la correcta ejecución de las ceremonias solemnes y de las reglas de pureza de la acción; y el poder impersonal que manipulan en el rito colma a los dioses, sostiene la tierra, libera de los males y otorga la inmortalidad.

En la religiosidad brahmánica el sacrificio también es fundamental, puesto que es un acto simbólico que revive un drama cósmico y regenera el universo. Se recoge la idea de la armonía entre divinidad, naturaleza y sociedad. Estas esferas se influyen mutuamente y los hombres tienen la obligación de contribuir, a través de los ritos, a la preservación del orden universal. Más tarde, y en el contexto de teorías más complejas, el pensamiento hinduista también mantendrá la antigua intuición de las misteriosas correspondencias entre los distintos «cuerpos» del universo y del poder del acto ritual de incidir sobre ellos.

La construcción ceremonial del lugar y el rito del fuego sagrado tienen la función de regenerar la fuerza creativa del dios. Al mismo tiempo, el sacrificio transforma y eleva a un nivel de existencia más elevado al oficiante, que se identifica con el creador y es liberado de la muerte. También el sacrificante, gracias a la concentración interior, accede a la consagración y adopta el aspecto de un embrión que renace durante el rito. Hace entrega de su persona a dios para presentar después las ofrendas sacrificiales en sustitución y liberación de sí mismo. Así pues, purificado con un baño lustral, difundiendo la concentración de poder que ha acumulado en el sacrificio, restituye a los sacerdotes con su protección y sus dones.

42. EL «DHARMA»

Concepto fundamental en el hinduismo, es un término dotado de muchos valores semánticos. Procede de la concepción védica de una potencia impersonal (*ṛta*), de la que obtienen los dioses su origen y poder. Con el tiempo, la idea de la ley universal y de su poder estará contenida en la palabra *dharma*. El *dharma* es sólido y «perenne» porque es la verdad metafísica. Principio que gobierna el mundo, es la armonía secreta del fluir de la naturaleza. Los videntes en meditación comprendieron sus leyes y las transmitieron. El conocimiento del *dharma* corresponde al sacerdote y su defensa, al soberano. Pero la fuerza de sus mandatos es hermosa y sus leyes son benéficas, porque es el bien que garantiza la continuidad del mundo. Sólido fundamento del universo, el *dharma* se refleja en las normas que indican los comportamientos sociales justos, y es renovado cada vez en los ritos.

No observar el *dharma* significa hacer el mal, general desorden y falsedad. Con el paso del tiempo, del fulgor inicial de sabiduría, de rectitud y de paz, el conocimiento del *dharma* va declinando gradualmente entre los hombres, dando paso al impulso del *adharma*, su opuesto, potencia nefasta de inestabilidad y de caos. Precisamente para salvar el *dharma*, Viṣnú se manifiesta periódicamente en el mundo y revela de nuevo su sentido profundo, que se había perdido.

La idea no es exclusivamente brahmánica: para los budistas el *dharma* también es la Ley impersonal de la existencia. Pero es además la doctrina que desvela y sanciona la práctica correcta para la liberación. «El que ve el *dharma* me ve a mí; el que me ve a mí ve el *dharma*», dice Buda.

En la cúspide de la sociedad hinduista se desarrolla una tensión entre dos funciones de poder complementarias, pero de intereses contrapuestos: el *kṣatriya*, el guerrero, que tiene el mando político y militar y posee la fuerza y la riqueza, y el *brahmán*, el sacerdote, depositario de las visiones místicas y de los ritos. El primero es el «sacrificante» por excelencia: no puede pensar en alcanzar el poder temporal, la victoria y los bienes sin el concurso del sacerdote, el «sacrificador», que realiza por él los ritos apropiados. Pero el brahmán depende a su vez del guerrero para su propio sostenimiento y su propia protección. Se trata, pues, de un delicado equilibrio entre reciprocidad y antagonismo.

En este largo período el papel del sacerdote alcanza sin duda su máximo apogeo: los brahmanes gozan de un enorme prestigio porque tienen poder sobre los dioses y transmiten la sabiduría. En efecto, es el maestro brahmán (*guru*) el que enseña a los jóvenes el conocimiento secreto del absoluto. La verdad es iniciática: el *guru* explica las imágenes y las fórmulas de los *Veda*, y conduce al discípulo hasta la conquista de la plena conciencia interior y el descubrimiento del *brahman* en el fondo de sí mismo. Actúa como intermediario obligado de un conocimiento de lo Invisible que el joven no puede de ninguna manera adquirir por sí solo. Las palabras del maestro, sus gestos e incluso su silencio son vehículos de aquello que sin su concurso sería inefable. El hinduismo carece de estructuras institucionales centrales que sancionen la ortodoxia de la interpretación de las escrituras o del comportamiento religioso: es el *guru*, en virtud de su sabiduría, el que confirma o elabora la sabiduría antigua y se hace responsable de la verdad eterna y del orden sagrado y social que de ella brota: el *dharma*.

4. La nueva visión religiosa: los «Upaniṣad»

Los textos antiguos hablan también de ascetas, expertos del éxtasis, que rechazaban las reglas de la vida corriente y las formas del pensamiento convencional. Estas tendencias místicas contribuyeron a determinar una fase de búsqueda especulativa y de ruptura en el discurso religioso dominante. Testimonio de ello son los *Āraṇyaka*, tal vez los textos más oscuros de los *Veda*. No se centran en las ceremonias domésticas u oficiales, sino en partes secretas de los ritos, peligrosas por sus poderes sagrados, que deben desarrollarse fuera de las zonas habitadas, en las profundidades (*araṇya*) del bosque. No se detienen a discutir los detalles de las reglas ceremoniales: hablan de la esencia del cosmos, especulan sobre el significado del gesto ritual, es decir, intentan desvelar el sentido de las correspondencias simbólicas entre los actos del sacrificio y los momentos de la vida y del cosmos.

El mundo brahmánico sigue basándose en el orden que los sacrificios consagran; sin embargo, entre los siglos VIII y III a.C., aparecen en la India las aspiraciones propias de una sociedad en evolución: las relaciones entre castas aún no tienen un carácter rígido, la mujer participa en la vida intelectual, el mundo laico está en posesión de una ciencia ignorada por los brahmanes. Se deja sentir la influencia de las nuevas vías de salvación (el movimiento de los *śramaṇa*, el jainismo y especialmente el budismo) que florecen en esa época y se sitúan fuera de la revelación védica, predicando la meditación y la no violencia y exaltando el ideal de renuncia.

Se perfila un pensamiento filosófico que apela a la interioridad, que exige la búsqueda de una experiencia mística que vaya más allá del formalismo ritual, que libere las ataduras de la ignorancia del hombre y le desvele el absoluto. No se abandonan los sacrificios, pero se da una nueva interpretación a su sentido: la ofrenda sacrificial se convierte en una entrega de sí mismo, en el propio «fuego» interior. Es el intenso esplendor del pensamiento contenido en los *Upaniṣad*, el último gran corpus de la revelación védica.

Los dos conceptos clave sobre los que se articula toda la visión de los *Upaniṣad* son *Brahman* y *ātman*. La tendencia a reducir la multiplicidad de dioses a un principio único, que ya aparece en los himnos de los *Veda*, se convierte ahora en dominante: el Uno es *Brahman*, es *ekam eva advitīyam*, «el único solo sin segundo». Es el Todo, aunque todo no es el *Brahman*. Fundador del universo, principio y fin de toda existencia, es «lo que no puede ser dicho con palabras, pero por quien las palabras pueden ser dichas; sólo él, el *Brahman*, el Espíritu ... Lo que no puede ser pensado con la mente, pero por quien la mente puede pensar» (*Kena-upaniṣad*).

El *ātman*, en cambio, es la íntima esencia de la conciencia, el destello de lo universal que hay en todos los individuos. Es el verdadero sí mismo, profundo, inefable y también eterno. «Ser» en su modalidad única y singular, libre de imperfecciones, en su pureza no condicionada por las formas mutables de la existencia.

Ambos conceptos tienen un origen distinto: el *Brahman* pertenece a la tradición sacerdotal y nace de la especulación sobre la armonía entre el orden cósmico y la naturaleza de los ritos sacrificiales; el *ātman* es el elemento sobre el que se apoya la tradición ascética que ha escudriñado en los estados interiores de la conciencia. La especulación de los *Upaniṣad* combina ambas trayectorias, considerando que *Brahman* y *ātman* son los dos nombres de la verdad, dos perspectivas de una única realidad. Comienza así una nueva hermenéutica de salvación: el hombre está destinado a con-

43. LOS «UPANIṢAD»

Los *Upaniṣad* contienen la más alta sabiduría y transmiten unas enseñanzas destinadas a los discípulos iniciados que demostraban una aptitud para el pensamiento abstracto y la reflexión teológica. Son más de doscientos: los más antiguos son el *Bṛhadāraṇyaka* y el *Chādogya*, pero resulta difícil trazar el proceso evolutivo de los textos. Son la conclusión de los *Veda* en un doble significado, ya que son el final, la última parte de la revelación, y también la finalidad, la auténtica meta de toda la enseñanza. No son tratados sistemáticos de filosofía ni tampoco obras de autores individuales. Transmiten las intuiciones de los místicos en forma de leyendas, parábolas y diálogos. Hay en su enseñanza una inmediatez de la realidad suprema reflejada con emoción poética. Y es tal vez la mezcla de imprevistos pasajes de tan intensa y serena luz de verdad con fragmentos ásperos y oscuros, que permiten intuir un misterio más profundo e inquietante, lo que ha hecho de las *Upaniṣad* una fuente de continua inspiración para el pensamiento indio.

templar la unicidad de lo existente, es decir, la identidad entre el Uno y el Todo, más allá de las apariencias de lo múltiple. La esencia de los *Upaniṣad* tal vez está contenida en el estallido de un rayo: *Tat tvam asi*, «Todo este universo eres tú». Hacer realidad esa idea significa liberarse de la propia individualidad empírica, superar las barreras de los dualismos conceptuales y poner fin al eterno retorno en el mundo.

Pero el pensamiento de los *Upaniṣad* también definió un segundo nombre del absoluto y trazó otra vía de liberación, desarrollada después con mayor riqueza y menos rígida desde un punto de vista teorético. Entre las narraciones cosmogónicas del *Rigveda*, el himno al *Puruṣa* (X, 90) es el que tuvo mejor destino: en principio es el Macho (*Puruṣa*) cósmico y tiene forma humana. De las partes de su cuerpo místico desmembradas en el sacrificio nacen el cosmos, los seres animados y los hombres. El mundo se forma, pues, en virtud de un acto sacrificial en el que el creador-víctima es un hombre sin ser uno de los hombres. Pero el *Puruṣa* conserva su trascendencia, identificado con el absoluto, como *Puruṣa Nārāyaṇa*.

En los *Upaniṣad* más tardíos (600-400 a.C.) aparecen cada vez con mayor claridad formulaciones teístas de carácter devocional, influidas por las tradiciones *Yoga* y *Sāṃkyā*. El *Śvetāśvatara-upaniṣad* y el *Kaṭha-upaniṣad* utilizan el antiguo término *Puruṣa* para definir la realidad suprema. Se perfila así una nueva orientación hacia el absoluto basada en la identidad del *puruṣa* de todos los hombres con el *Puruṣa* divino que los ha generado. El *Kaṭha-upaniṣad* describe el itinerario espiritual del asceta en su progresiva liberación de la propia individualidad empírica hasta llegar a la anulación en el supremo *Puruṣa* que, con un atrevimiento teorético decisivo, identifica con Viṣnú. El *Śvetāśvatara-upaniṣad*, en cambio, lo identificará con Śiva. La noción de absoluto adquiere de este modo dos posibles interpretaciones: como *Brahman*, principio impersonal, y como *Puruṣa*, Dios. La identificación de *Puruṣa* con Viṣnú o Śiva, así como la síntesis entre técnicas *yoga* y el abandono por un acto de fe, serán los elementos básicos del hinduismo clásico.

El *ātman* no nace con el cuerpo ni perece con él. En esta cuestión el pensamiento hinduista se define con precisión: la muerte no es el fin de todo pero tampoco es el

comienzo de una vida eterna ultraterrenal. El *ātman* transmigra de una existencia a otra, en un ciclo continuo de vida, muerte y reencarnación (*saṃsāra*) que se alternan en una espiral angustiosamente infinita. Y mayor angustia proporciona saber que esta eterna reencarnación del *ātman* obedece a una lógica férrea, el *karman*. El ser en que se reencarna el alma (vegetal, animal, hombre o mujer, de casta superior o inferior) depende de los actos realizados en la vida anterior, del mismo modo que de cada acto realizado en esta vida dependerá que las reencarnaciones del futuro sean mejores o peores.

Es probable que la especulación védica sobre la tremenda fuerza del acto ritual, que desencadena o vincula el poder del dios, haya contribuido a la formación de la doctrina más general de que toda «obra» humana determina por sí misma el destino de quien la realiza. Pero en los *Upaniṣad* el *karman* ya no se interpreta como una ley positiva para la constitución de un yo eterno y feliz, sino como una ley negativa: es la ley inexorable de retribución que mantiene al hombre prisionero en el ciclo de las reencarnaciones.

La nueva doctrina se consolida rápidamente y marcará toda la vida espiritual de la India, favorecida por las clases dominantes, puesto que considera que las situaciones injustas o dolorosas son consecuencia de los actos realizados en otra vida. El budismo también la adopta. Nāgārjuna escribe en el *Mahāprajñāpāramitāśāstra*: «La fuerza de un acto es omnipotente; nada en el mundo puede enfrentarse a ella. Los actos acumulados en el tiempo persiguen a sus autores, como el acreedor persigue a su deudor, sin hacerle ninguna concesión» (I, 347-348).

El hombre se convierte así en el protagonista de su propio destino. La especulación brahmánica más elaborada se interrogará continuamente acerca de la relación entre acción, responsabilidad y mérito, es decir, si es suficiente el acto por sí mismo para desencadenar el mecanismo kármico o si necesita la voluntad y, si es así, hasta qué nivel de profundidad de conciencia. Pero frente al misterio de la presencia del mal en el mundo el pensamiento hinduista antiguo no deja lugar para la lamentación ni permite ningún consuelo. El hombre debe aceptar su destino y asumir que es la causa de su propio sufrimiento. Hay una terrible sensación de soledad, de cansancio existencial en la teoría del *saṃsāra* y del *karman*. La vida humana es arrastrada hacia un torrente de relatividad, el *ātman* es prisionero de existencias que cambian continuamente y se condicionan. Nace una visión pesimista de la existencia y se emprende la búsqueda de una vía que conduzca a superar lo relativo, a huir de un destino de ilusión y de sufrimiento.

El nuevo ideal soteriológico que se desprende de los *Upaniṣad*, muy próximo a la especulación budista, sitúa la salvación en la liberación. *Mokṣa* representa la liberación de un vínculo, es la liberación tras la muerte de la esclavitud del *saṃsāra*. Pero la salvación no puede alcanzarse tan sólo a través de la acción, aunque sea sacra, porque la acción lleva a otra acción, que tiene consecuencias kármicas que conducen a la reencarnación y a otras acciones, y así sucesivamente. Por lo tanto, debe subordinarse a un ideal más elevado: el conocimiento (*vidyā*, *jñāna*) de la auténtica naturaleza del propio yo. Liberación es liberación de la ignorancia. El hombre debe renunciar a sus deseos, apartarse de las ilusiones de su yo empírico y a través del estudio y la meditación dirigidos por un maestro, superando cualquier razonamiento dualista entre sujeto y objeto, alcanzar la comprensión mística del *Brahman* y llevar a cabo la identificación profunda con el absoluto.

5. «SMṚTI», LA «MEMORIA»

Entre el año 200 a.C. y el año 100 d.C., y tal vez incluso antes, las *Saṃhitā*, los *Brāhmana*, los *Āraṇyaka*, y los *Upaniṣad* se reunieron en un *corpus* único. Se afirma la idea de que se trata de manifestaciones espontáneas del absoluto al inicio de toda creación del universo, que son textos sin tiempo, sin imperfecciones, no sólo en los contenidos, sino también en la forma. Porque la verdad última se desveló a la visión de los místicos y halló en sus palabras la forma de ser comprendida por los hombres. Se convertirá en un postulado fundamental del hinduismo.

El proceso de «divinización» de los *Veda* fue tal vez la reacción de la «ortodoxia» brahmánica frente al budismo, que no sólo rechazaba la autoridad de los *Veda*, sino que además había creado su propio canon. La idea de que los *Veda* no eran fruto de la creatividad del hombre, sino revelación eterna, ratificaba la autoridad de la tradición más allá de cualquier posible duda, situándola por encima de la finitud de los testimonios humanos.

Todos los otros textos pertenecían a la «tradición», la *smṛti*, la «memoria», y su enseñanza era considerada inferior, vinculada al tiempo y al pensamiento subjetivo y falaz del hombre. La *smṛti* sólo debía servir para aclarar la oscuridad del lenguaje védico y enseñar sus preceptos con ejemplos claros. Pero precisamente la notable distancia ideológica que se estableció entre «revelación» y «tradición» concedió a los pensadores hinduistas un margen de libertad especulativa que con el tiempo dio lugar a nuevas perspectivas. En efecto, de la exégesis respetuosa de los textos védicos se pasó a la idea de que la especulación podía adentrarse por nuevas vías, explorar nuevas intuiciones, siempre que *no estuvieran en contradicción* con los *Veda*. Desligada de su relación con los *Veda*, la *smṛti* carecía de toda legitimidad, pero se aceptó que si la revelación védica había podido perdurar a lo largo del tiempo y «hablar» a la sociedad india, había sido precisamente gracias a la continua —y a veces arriesgada y transgresora— reelaboración de la *smṛti*.

La literatura más representativa del *corpus* de la «memoria» la producen las escuelas sacerdotales y centra su reflexión en la naturaleza y articulación de los principios que estructuran el cosmos y la sociedad. Ante todo están los *Dharmasūtra* (600/300 a.C.-400 d.C.) en prosa, vinculados a la escuela de los *Veda*, textos jurídicos que cada vez cobrarán más importancia e inspirarán un conjunto de obras conocido como *Dharmaśāstra*. La más conocida es el *Mānavadharmaśāstra* (las «Leyes de Manu», 200 a.C.-100 d.C.), que aborda problemas de carácter político y jurídico, responde a cuestiones de naturaleza más estrictamente religiosa y enuncia las normas que deben guiar al hombre en los cuatro estadios de la vida, desde el período de iniciación brahmánica al matrimonio, los deberes del cabeza de familia y las normas de conducta pura del asceta. En la última parte el texto ofrece las normas de conducta política y administrativa del buen monarca, retomando la tradición de los tratados sobre el ejercicio y el mantenimiento del poder.

Mucho más importantes para el conocimiento del hinduismo en la época posvédica son las obras de la literatura épica. Los infinitos poemas de los bardos que, en las cortes de los reyes, cantaban la tradición de un mundo caballeresco, confluyeron en poemas de una riqueza literaria casi desbordante, como son el *Mahābhārata* y el *Rāmāyaṇa*. La literatura épica exalta los ideales de los guerreros, habla de príncipes y de batallas, de poder y de gloria, y también de la sabiduría y de lo divino; narra mitos antiguos y leyendas populares, transmite genealogías de los dioses y propone reflexiones morales. Está destinada a producir en el receptor una emoción estética y religiosa a la vez, *śāntarasa*, un estado interior de calma serena (*śānti* es la paz del *Brahman* y del asceta que ha alcanzado la liberación) gracias a la luz que arroja sobre los acontecimientos del mundo, haciéndolos vívidos e irremediablemente lejanos, cargados del silencio del tiempo y del sabor de eternidad de la historia.

En el marco del *Mahābhārata* se inserta la *Bhagavadgītā*: una obra de gran espiritualidad y fascinación literaria, que siempre ha gozado de un enorme prestigio.

Otras fuentes importantes para conocer las concepciones que caracterizaron al hinduismo posvédico son los *Purāṇa*, libros de carácter doctrinal y devocional, compuestos en un sánscrito sencillo y comprensible, destinados a enseñar la verdad de la revelación incluso a los más humildes, a las mujeres y a los *śūdra*, a quienes no estaba permitido el acceso directo a los textos sagrados. Empezaron a reunirse aproximadamente a partir de los siglos IV-V d.C., y a pesar del paso del tiempo siempre fueron considerados un *corpus* vivo, con capacidad de ser integrado y reelaborado. Existen dieciocho *Purāṇa* mayores, los *Mahāpurāṇa*, y al menos otros tantos menores, los *Upapurāṇa*. Son obras en verso que narran la creación del cosmos, los ciclos del tiempo, nos transmiten mitos y genealogías de los dioses, describen cultos y peregrinaciones e historias de manifestaciones divinas. Los *Vaiṣṇavapurāṇa* exaltan la supremacía divina de Viṣnú; el *Bhāgavatapurāṇa*, que es tal vez el texto más apreciado, narra la vida de Kriṣna con un refinado lenguaje poético.

La literatura puránica amplía el patrimonio mítico transmitido por los *Veda*, inspirándose a menudo en las tradiciones de las antiguas culturas prearias. El pensamiento indio nunca ha negado su propio patrimonio mítico (→ Mito), porque nunca lo ha interpretado como una forma inferior de conocimiento, opuesto a la racionalidad. Las narraciones míticas, el lenguaje ritual, la investigación crítica y racional y la contemplación interior son vías de conocimiento que no se anulan, sino que se complementan y ofrecen una gama polícroma de posibilidades hermenéuticas para alcanzar el fin más alto que es la realización plena de la verdad.

6. LA CREACIÓN DEL MUNDO Y EL ORDEN DEL TIEMPO

Según la cosmogonía de los *Māhapurāṇa*, los vertiginosos ciclos del tiempo —el universo es creado, se desarrolla en infinitas formas y se destruye, para volver a renacer, desarrollarse y volver a morir— son las fases de la experiencia de meditación de la conciencia absoluta de dios.

El *puruṣa* es, en efecto, el principio espiritual inmutable, el «no manifestado» trascendente en el que toda realidad existe en potencia. Y si el pensamiento de la *Kaṭha-upaniṣad* parece ser monista, la visión de los *Purāṇa* ya no lo es: el *puruṣa* toma el nombre de dios, es Viṣnú o Śiva. *Yogin* supremo, libre en su estado de perfecta contemplación, dios desciende lentamente a estados inferiores de meditación, se despliega uniéndose a la naturaleza, a la energía-materia primordial, la *prakṛti*, y de esta interacción afloran a la vida las formas. Luz interior de todo aspecto de lo creado, dios es, y no es, su creación: los seres son formas de su mente, pero él permanece más allá de cualquier manifestación.

Una vez llegado el momento de la *mahāpralaya*, de la gran disolución, dios supervisa el fin del universo, es decir, se encierra en las profundidades de la con-

44. LA «BHAGAVADGĪTĀ»

La *Bhagavadgītā* está constituida por un diálogo entre el héroe Arjuna y Kriṣna (manifestación terrenal de Viṣnú) en vísperas de la gran batalla por la conquista del reino. Arjuna es el más valiente de los guerreros, pero ante las tropas enemigas entre las que reconoce muchos rostros queridos, su alma se desgarra por la angustia e invoca a dios. Entonces le habla Kriṣna.

La respuesta de Kriṣna es que Arjuna debe cumplir su *dharma* y afrontar la batalla, pero con el alma libre, sin preocuparse del resultado final. Así, todo hombre debe cumplir sus deberes civiles y religiosos, pero distanciado de ellos y del resultado de sus propias acciones. Porque la verdadera finalidad es sólo la liberación. Kriṣna ofrece sus enseñanzas a Arjuna, le revela sus misterios y le concede finalmente la visión de su «naturaleza última que comprende todas las formas». Extasiado y aterrorizado a la vez por la extraordinaria visión cósmica del dios, creador y destructor del universo, Arjuna comprende que es el «instrumento» de un destino que ya esta marcado para todos. Con la mente pura y distanciada, se dirige a la batalla.

La batalla de la *Bhagavadgītā* también puede interpretarse en clave simbólica, como una lucha de liberación interior. Arjuna es el alma que tiene miedo de enfrentarse al duro recorrido que conduce a la victoria sobre el yo egótico, sobre el deseo, sobre las propias pasiones. Kriṣna, auriga del espíritu, señala tres caminos (*marga*) que conducen a la iluminación y a la salvación: la acción, el conocimiento y la devoción. Kriṣna se manifiesta como el dios que funda la armonía del universo, principio de amor que, incluso en la obra de disolución de las existencias del mundo, actúa en pro de la salvación. Ser supremo más allá de lo perecedero, invita al alma a entregarse a él como en un sacrificio, no para realizar los propios deseos, como entre otras cosas enseñaban los *Veda*, sino por el bien del *dharma*.

templación, y dirige así las formas de la vida hasta ser reabsorbidas en él. El *puruṣa* emana de sí los mundos y, para salvarlos, los destruye: así como el asceta hace desaparecer de la conciencia las formas relativas e ilusorias para sumergirse cada vez más en sí mismo, así también el dios, recogiéndose, reúne de nuevo en sí las criaturas. Es la fulgurante, tremenda visión que Arjuna tiene de Kriṣna en el canto XI de la *Bhagavadgītā*, donde lo que al hombre le parece mal y le angustia, en la realidad de dios es bien y alegría: como en una vorágine, las criaturas son «devoradas» por dios: pero, ¿anularse en dios no es quizá la verdadera liberación?

En la tradición sivaíta, Śiva como *puruṣa*, y su *śākti*, la Diosa, como *prakṛti*, aparecen de nuevo unidos en el momento de la gran disolución del universo. Es el tema iconográfico del *Ardhanārīśvara*, el «dios que es mitad mujer». Su unión representa la experiencia última de la reabsorción de lo que es distinto en la unidad primigenia del *Brahman*. Pero el fin del mundo no es el fin del tiempo. De nuevo el dios despertará de la meditación y el *puruṣa* desencadenará la renovada energía creadora de la *prakṛti* y con la mente medirá las formas de su acción. De nuevo el Uno se dividirá en lo múltiple.

Brahmā es el dios que crea. Las eternas muertes y reencarnaciones del universo son sus propias muertes y reencarnaciones. Śiva es el dios que destruye y Viṣnú es el dios que, en meditación, preserva todo el orden de este ciclo infinito. La teoría sapiencial y yóguica ha reelaborado la antigua cosmogonía de los *Veda*, basada en el significado del acto sacrificial, en una singular armonía de visiones: Brahmā, el universo, es la víctima sacrificial; Śiva, el que destruye el mundo con el fuego, ejecuta el sacrificio; Viṣnú es el principio mismo del sacrificio, que conserva los restos de la ofrenda porque serán el inicio de un nuevo ciclo sacrificial. Y cuando Viṣnú despierta de la meditación, Brahma renace y el universo se recrea.

7. EL «JUEGO» DIVINO

El hinduismo también se enfrenta a un problema teológico fundamental: *por qué* dios ha creado el universo. «No estoy obligado a hacer nada en estos mundos, Arjuna, porque me pertenecen. No tengo que conseguir nada porque lo tengo todo. Y, sin embargo, actúo», así habla Viṣnú, con las facciones de Kriṣna, al héroe Arjuna (*Bhagavadgītā*, III, 22). El *Brahmasūtra* (II, 1, 33) introduce de pronto la idea de *līlā* para responder a la contradicción de una divinidad que es absoluto no condicionado, sin carencias y, por lo tanto, sin deseos, y que, sin embargo, crea. *Līlā* significa «juego» y también actividad espontánea, agradable e inocente, atracción y ficción.

El filósofo Śaṅkara profundizó en la idea de una divinidad que creó el universo como en un *līlā*, en una acción completamente libre. Un hermoso «juego» que obedece a un simple capricho, similar al de las personas de alta condición, que también han visto ya satisfechos todos sus deseos. Un acto fácil: en realidad, la creación del universo, que al hombre le parece vertiginosamente compleja, para dios es precisamente un «juego».

La verdadera doctrina del *līlā* se forma en la tradición devocional de Kriṣna: todos los actos de Viṣnú y de sus → *avatāra* en la tierra tienen las características de actos lúdicos. Dios actúa en un estado de ensimismamiento extático comparable al de un artista en su momento de tensión creativa o al de un niño absorbido por el puro placer de un juego de fantasía. Por encima de todo se pone el énfasis en la naturaleza «transgresora» y «liberadora» del juego de Kriṣna, juego de amor que supera en su feliz espontaneidad todas las reglas de la conducta tradicional. No es casual que la fascinación por la idea del *līlā* se fortaleciera en el siglo IV d.C., cuando las doctrinas del *Dharmaśāstra* estaban en su momento álgido y las leyes sobre las conductas de casta puras e impuras eran aplicadas sistemáticamente por las dinastías brahmánicas. En la idea de la libertad del juego divino los fieles hallaban, al menos en su interioridad, una vía de liberación de la presión aprisionante de las normas de casta.

Subsiste una tensión entre la idea de que dios actúa por puro placer y sin ningún compromiso y la antigua convicción, reflejada en la *Bhagavadgītā*, de que dios actúa obedeciendo a su «deber» de proteger el bien en el mundo. Sin embargo, la especulación viṣnuista no ve oposición alguna entre ambas posturas: en dios, «el acto de juego» es a la vez «acto de bien», porque dios es bueno y lo que hace espontáneamente sólo puede ser el bien.

Los dioses supremos bailan: Śiva, sagrado y terrible, danza sobre los mundos que acaba de destruir y liberar, danza en éxtasis en presencia de la diosa encantada, que según los *śākta* es Lālita, «amorosa» (literalmente: «aquella con la que se juega»). En la visión tántrica, la *śākti* baila sobre el cuerpo inmóvil de Śiva. Los dioses se divierten: Śiva y Pārvatī juegan a los dados en su paraíso; se trata de un momento secreto, de intimidad, pero se están jugando el destino del mundo.

La idea del *līlā* es fascinante y ambigua: también puede significar que la creación del universo no es más que una ficción, es sólo *māyā*, el encanto de ilusiones. Por una parte, el juego divino revela un sentido de alegría de vivir, de aceptación positiva del mundo y de sus realidades. Pero, por otra parte, revela el sentido de un sutil «engaño» de dios, la desilusión ante lo relativo de las formas de la existencia. Es fácil pensar que el bien sea fruto del juego divino, pero es mucho más difícil aceptar que también el mal y el sufrimiento obedezcan a la lógica misteriosa e insondable de un «jugar a los dados» de dios.

8. Los cuatro «varṇa» y la organización de la sociedad

Los mitos y los textos védicos más antiguos hablan de una sociedad organizada en tres grupos distintos. Pero ya en el *Puruṣasūkta*, famoso himno del *Rigveda* (X, 90), se habla de un cuarto grupo, los *śūdra*, que incluye en la jerarquía del sistema a los pueblos indígenas sometidos. La división de la sociedad en cuatro *varṇa* («colores») tiene un fundamento mítico: del desmembramiento del *Puruṣa* primigenio, inmolado como víctima sacrificial, surgieron el cosmos y los hombres: de su cabeza se originaron los *brahmanes*, los sacerdotes, conocedores de los *Veda*; de sus brazos, los *kṣatriya*, los que detentan el poder, gobernantes y guerreros; de los muslos, los *vaiśya*, los ganaderos, los campesinos y los artesanos; por último, de los pies salieron los *śūdra*, los siervos.

La *Manusmṛti* especifica detalladamente las normas y prohibiciones, tanto sociales como religiosas, de cada *varṇa*. Los autores de los textos sobre el *dharma* se inspiran en la lógica de la clasificación cultural y en los conceptos de pureza sacra que la confirman (→ Puro/impuro) para crear nuevas categorías, cada vez más específicas, con las que organizar la multiforme realidad social (indígenas, extranjeros, artesanos, etc.). Todos estos subgrupos, *jāti*, encuadrados en los *varṇa*, son las verdaderas «castas».

Varṇa y *jāti* se compenetran y forman una estructura rígida y fuertemente jerarquizada de posiciones sociales, en las que cada individuo halla su lugar, con sus derechos y deberes específicos. Las mujeres no acceden a la sabiduría sagrada de la revelación ni pueden ejecutar actos rituales. Dependen del marido de forma indisoluble e incluso después de la muerte se reunirán de nuevo con él. No pueden acceder a la liberación: renacer mujer, aunque sea en una familia brahmana, significa expiar todavía el propio *karman*.

Los *jāti* son grupos cerrados en los que dominan, sobre todo para la mujer, las normas matrimoniales de la endogamia de casta. Pero ya desde la época antigua se celebraron matrimonios entre castas, a pesar de las rigurosas prohibiciones. Con los hijos de estas uniones se formó un gran número de «castas mixtas», constituidas por núcleos de personas excluidas del orden social y consideradas *avarṇa*, «sin color». Entre los sin casta también se desarrolló un sistema de culto específico, con templos separados y oficiantes propios. Los textos insisten en que la unión más impura es la que tiene lugar entre un varón *śūdra* y una mujer brahmana, y que de esta unión procede la capa social más marginada, los «intocables», *aspṛśya*.

Ya en los siglos VI-V a.C. maestros espirituales, como Buda y Jina, rechazaron las castas y predicaron la igualdad; místicos y poetas de la Edad Media lucharon contra un sistema que consideraban responsable de muchas injusticias; Guru Nānak, fundador del movimiento de los sijs, afirmó que las castas eran una locura, y Gandhi llamó a los sin casta *harijan* («hijos de dios»). Pero el sistema de castas, tan enraizado en el contexto cultural y religioso hindú, ha resistido durante siglos a todos los ataques.

9. Los cuatro «āśrama» y la organización de la vida

Del mismo modo que la sociedad está dividida en cuatro categorías, también la vida del hombre se desarrolla en cuatro «estadios», *āśrama*. Cada individuo está sometido a un conjunto de normas bastante complejo, fruto de la doble acción de las leyes de la casta a la que pertenece y de las leyes que regulan los diversos estadios de su existencia.

El primer estadio es el del *brahmacarya*. El joven vive en casa del maestro y aprende de él las enseñanzas de los *Veda*. Aprende la obediencia y el control de los deseos, y practica la castidad. A esta fase iniciática le sigue el estadio del *gārhasthya*. Una vez llegado a la edad adulta, el hombre se casa y se inicia en la experiencia del amor y de la sexualidad. Aprende el valor de los bienes materiales y del poder terrenal y dirige la vida de la familia de acuerdo con la tradición, celebrando los ritos.

Una vez cumplidos sus deberes sociales, el cabeza de familia, «tras haber visto sus arrugas y sus canas, y haber conocido a los hijos de sus hijos» (*Manusmṛti*, III, 77-79 y VI, 89 y ss.) da el primer paso para separarse de los bienes terrenales: es el estadio del *vanaprasthya*. Convertido en anacoreta, frecuenta los bosques y los lugares alejados de la vida social, solo o con su mujer, y se dedica a reflexionar sobre los textos védicos. Este período intermedio concluye con el *saṃnyāsa*, el último y más duro estadio, que supone el abandono completo del mundo. La renuncia coincide con una experiencia de soledad, purificación y ascesis. El hombre, definitivamente liberado de todo vínculo con sus semejantes, intenta recuperar la luz de su propio *ātman*, la mente proyectada en una dimensión sin tiempo hacia la liberación.

En el mundo brahmánico, donde los valores y los vínculos sociales apenas permiten la expresión individual, la ruptura con las instituciones puede aparecer como un acceso a la experiencia religiosa individual y, por lo tanto, negativa. Sin embargo, la decisión del que renuncia obedece a una causa totalmente opuesta: se separa de su grupo para abolir la propia individualidad. Abandona todos aquellos parámetros que identificaban su *ego*, todas aquellas responsabilidades que le hacían ser alguien aunque de forma efímera y falaz, para anularse a sí mismo en el absoluto. *Vairāgin*, «indiferente frente al mundo», y *muni*, «silencioso»: así lo definen los textos, porque su alma se ha vuelto límpida como un espejo. En efecto, el *ātman* que se ha liberado es tan puro y carente de cualquier determinación que se asemeja al vacío.

Los ideales del cabeza de familia y del renunciante constituyen dos extremos en continua tensión, dos funciones opuestas, pero complementarias. Los *Upaniṣad* insisten en la importancia de experimentar el conocimiento místico del absoluto para obtener la salvación. Pero la experiencia ascética exige ante todo el cumplimiento de las obligaciones sociales. Hay que conocer y cumplir los fines que toda función comporta: *kāma*, el deseo y placer amoroso; *artha*, los intereses materiales, las riquezas, el éxito; *dharma*, el orden moral y la norma del acto sagrado. Finalmente, *mokṣa*, la liberación, el desafío último.

45. LA «AHIṂSĀ»

La práctica de la no violencia, el voto de *ahiṃsā*, la «i-nocencia» era una de las decisiones impuestas en el momento de la renuncia. Pero se consideró un factor desestabilizador de la ortodoxia brahmánica, tal vez porque ponía de manifiesto con gran claridad el conflicto entre las obligaciones del cabeza de familia y las del asceta. Quitar la vida está mal, manipular un cadáver es la máxima impureza. Pero los grandes sacrificios védicos imponían la muerte de la víctima. La opción de la no violencia se oponía, pues, claramente al sacrificio. En otras palabras, el acto que el renunciante debía rechazar si aspiraba a la salvación era precisamente el que la experiencia religiosa brahmánica le obligaba a hacer. Prisionero de esta contradicción, el mundo sacerdotal intentó reducir al mínimo la impureza y la violencia del sacrificio, como demuestran las medidas rituales contra la contaminación de la sangre o los medios de expiación ofrecidos al sacerdote. Al desaparecer de la práctica del culto los sacrificios solemnes, las dos vías llegaron a compartir el mismo ideal: el brahmán se convertía, en el seno de la sociedad, en el principal poseedor del valor de la *ahiṃsā* y optaba por el régimen vegetariano. El renunciante la observaba de forma rigurosa mediante el abandono de la sociedad.

El mundo terrenal conserva, pues, una parte de la luz absoluta de la que desciende, y la salvación consiste no en renunciar a los deseos y fines mundanos, sino en ir reduciendo gradualmente su práctica, purificarlos, hasta llegar a distanciarse de ellos y sublimarlos en dios. En el *Mahābhārata* (XII, 167) Bhīma elogia el *kāma*, el deseo en todas sus formas, el amor, la alegría de vivir. Bhīma está inmerso en el mundo, pero el asceta no lograría salir del mundo si no le impulsara el deseo de la liberación. La renuncia del *jīvanmukta*, del «liberado en vida», es pues un amor por las formas de lo relativo que ha trascendido en puro deseo de absoluto.

10. El culto

A comienzos del período Gupta, hacia el siglo IV d.C., el culto público a Śiva y Viṣnú estaba muy extendido y se construyeron numerosos templos tanto en las ciudades como en los lugares sagrados, meta de peregrinaciones. La práctica de la devoción en el templo se había ido desarrollando lentamente. Aún hoy algunos elementos arquitectónicos e iconográficos del templo reflejan la antigua configuración del espacio purificado para el sacrificio védico: el edificio está construido de forma tal que simboliza el macrocosmos y el cuerpo humano. El lugar más sagrado de su interior, oscuro y cerrado, llamado *garbhagṛha*, «estancia uterina», cuerpo y sede del dios, conserva el simbolismo de la cabaña del rito védico. También en este caso el donante se convierte en embrión que experimenta una nueva reencarnación, pero ahora asume en su ser la naturaleza de la divinidad.

Una nueva visión subyace en la construcción del templo y en el acto de devoción que allí se celebra. El sacrificio védico era también el medio del que disponían dioses y hombres para instaurar de igual a igual un intercambio simbólico equilibrado, y obedecía a la lógica de dar a cambio de obtener la realización de los propios deseos materiales. Con el tiempo, se desarrolló un rito más sencillo, incruento y más espontáneo, de ofrenda y adoración, ejecutado sin el fuego sagrado, que sustituyó al sacrificio védico. Pero en este nuevo contexto religioso la divinidad es superior al hombre, que la sirve en el rito y la honra como a un huésped real.

El fiel presenta las ofrendas, que constituyen la auténtica *pūjā* y consisten en mantequilla líquida o simplemente agua de un río sagrado, flores, incienso, fruta y dulces. Una parte de los alimentos es restituida a los asistentes como «bendición» y comida comunitaria; mediante la *pūjā* el devoto ofrece un don a dios y lo adora sin desear nada útil a cambio, con una actitud interior que supera el deseo personal. La divinidad, ante este acto de «abandono» por fe, «comparte» el don y entrega a cambio su contra-don de gracia. El espíritu religioso que ilumina el culto público se expresa también en el culto privado, desarrollado en solitario, mediante oraciones, recitación de los *mantras*, meditación y adoración silenciosa.

Existen divinidades «puras» e «impuras». Las primeras son manifestaciones de los dioses supremos, Viṣnú y Śiva. En sus templos las ofrendas deben ser puras, vegetarianas y hechas por brahmanes. Hoy en día todo el mundo puede practicar el culto en estos templos. En el pasado, las clases bajas estaban excluidas de ellos; tenían y siguen conservando sus templos, donde se veneran las divinidades «impuras» como, por ejemplo, los dioses de la casta o los antiguos númenes tutelares de la población, que, por lo general, son divinidades femeninas. A esas divinidades se les hacen ofrendas no vegetarianas, es decir, sacrificios de animales y de sangre.

El hinduismo presenta una impresionante variedad de ritos, que a menudo se remontan a la época prearia. En las fiestas religiosas (→ Fiesta) se confunden la tradición codificada de los *Dharmaśāstra* con los antiguos cultos de los pueblos, típicos de las castas más bajas. En la fiesta estalla con toda su alegría el componente lúdico de la religiosidad india, que mediante el placer de los sentidos y la transgresión trastoca el tiempo profano y sus normas y regenera el mundo con la música, las danzas, las recitaciones sagradas y las procesiones, porque también los dioses crearon el mundo «en un juego». En la fiesta se desencadena toda una carga de emotividad, para que el éxtasis colectivo permita a los fieles vivir, por lo menos en esos breves momentos, la experiencia mística de unión con dios. En el transcurso de la fiesta el tiempo se detiene, las normas de la vida cotidiana quedan en suspenso, el lenguaje cede el paso a la música y a la oración, y dios regresa entre los hombres, representado en el escenario por los actores: la fiesta es la intuición de un paraíso.

El *Holi* santifica la llegada de la primavera y se percibe aún el eco de antiguos ritos orgiásticos, mientras que la *Kṛṣṇajayantī*, que celebra el nacimiento de Kriṣna, tiene una enorma carga de devoción. El final del verano es el momento de la célebre fiesta del dios Ganeśa, hijo de Śiva y de Pārvatī. La fiesta de las luces, *Dīvali*, que se celebra entre septiembre y octubre, tiene como contrapunto los ritos de invierno de la «gran noche de Śiva», celebrados sobre todo en los templos dedicados al *liṅga* (cf. párr. 14).

11. Las escuelas de pensamiento

La especulación sobre el conocimiento de la revelación y los problemas existenciales planteados por la tradición dio lugar a la aparición de varias *darśana*, escuelas de pensamiento que elaboraron hermenéuticas y saberes diversos y se enfrentaron en un debate constante, influyéndose recíprocamente. En la época clásica las *darśana*

más importantes fueron seis: *Pūrvamīmāṃsā, Vedānta, Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṃkhya* y *Yoga*. Se desarrollaron en el seno de la tradición hinduista —de hecho, reconocían la autoridad de los *Veda*—, pero actuaron con independencia y propusieron su propio camino espiritual de salvación, atendiendo también al pensamiento «heterodoxo» budista.

Escuela «Pūrvamīmāṃsā». Era un sistema ortodoxo nacido de la tradición ritualista y defendía la doctrina de las *Saṃhitā* y los *Brāhmaṇa*. Su texto canónico fundamental es el *Mīmāṃsāsūtra* (300-100 a.C.), obra del vidente Jaimini sobre la exégesis de la palabra sagrada y sobre la naturaleza y la eficacia del sacrificio. Para esta escuela, la recta conducta se expresa en el acto ritual, única vía hacia el bienestar en la tierra en armonía con el cosmos. Lo que proponían sus filósofos con rigor racional y probidad moral era un modelo formalista de existencia, que se reflejaba en definitiva en un ideal de salvación muy pobre.

Sobre la base de una común visión atea del mundo, según la cual los *Veda* eran una revelación impersonal del *dharma*, se desarrollaron dos corrientes —la de los *bhāṭṭa*, fundada por Kumārilabhaṭṭa, y la de los *prābhākara*, fundada por Prabhākara— que divergían en cuestiones de carácter gnoseológico y deontológico.

Escuela «Vedānta». Desarrollada a partir de sutiles reflexiones sobre los *Upaniṣad*, esta corriente tuvo su síntesis en el *Vedāntasūtra* de Bādarāyaṇa, un texto que más tarde constituiría la base de sus distintas corrientes. Hizo de la intuición de la identificación entre *ātman* y *Brahman* su núcleo conceptual, postulado para trazar la vía de salvación y parámetro para definir también la naturaleza de la relación entre dios y cosmos.

Los primeros pensadores fueron Gauḍapāda (siglo VI d.C.) y sobre todo Śaṅkara (siglos VII-VIII), cuyo pensamiento supuso un giro decisivo en el desarrollo del hinduismo. Escribió varias obras, entre las que destaca el *Upadeśasāhsrī*, y sus comentarios al *Prasthānatraya* se consideran fundamentales. Śaṅkara elaboró la postura teorética «no dualista», *advaita*, según la cual ninguna realidad puede subsistir de forma autónoma, a no ser el absoluto, que trasciende el mundo. Nombres y formas son apariencias defendidas por la ignorancia, que superpone a la realidad sus visiones ilusorias y falaces. La liberación final llega, pues, a través del conocimiento verdadero, que elimina la ofuscación de lo efímero. Más allá está la luz del *Brahman*, «uno y sin segundo». Todo pensamiento dicotómico debe ser abandonado a favor de la experiencia interior en la que el *ātman* se reconoce y extingue en el «*Brahman* carente de atributos».

La identificación entre *ātman* y *Brahman* fue concebida de dos formas distintas, que ya se perfilan en los *Upaniṣad*. Según la primera concepción, el cosmos y el absoluto son una única realidad. El *Brahman* es el fundamento omniconclusivo del cosmos: el cosmos es el *Brahman*. Según la segunda concepción, el universo no es más que una apariencia del absoluto. *Brahman* es la única realidad verdadera, más allá de las formas del universo.

La idea de que el universo es la forma real del *Brahman*, elaborada sobre todo en la *Chāndogya-upaniṣad*, postula un absoluto que abarca todas las existencias. Las manifestaciones de los mundos sólo son modificaciones de una única realidad última. Esta doctrina está contenida en la fórmula *Tat tvam asi* («Todo este universo eres tú»). En este caso la ignorancia proviene de no llegar a comprender a fondo la unidad de lo relativo y lo absoluto. El ideal soteriológico que de ello deriva es la disolución del alma en el *Brahman*, al que ésta es idéntica en esencia.

La idea opuesta, expresada en la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*, de que las formas del mundo sólo son apariencia, postula un absoluto que lo excluye todo. Inexpresable mediante el lenguaje, se presenta como «ni así ni asá», *neti neti*, al que sólo se puede acceder a través de la negación de toda modalidad determinada y de todo nombre. Según esta doctrina, la ignorancia consiste en considerar reales las formas de la existencia que tan sólo son relativas, apegándose a ellas y, por lo tanto, al *karman*. Cuando la meditación disipa la cortina de ilusiones, entonces el *ātman* comprende su no diferencia con el *Brahman*: es la «liberación en vida».

Esta divergencia tan clara sobre un tema tan crucial es la base de la ruptura entre las escuelas «teístas» y las «absolutistas» del *Vedānta*. Śaṅkara considera que la divinidad suprema, *Īśvara*, es idéntica al *Brahman* en la experiencia. Pero en la medida en que se identifica «con las cualidades» la divinidad sigue siendo una aproximación al *Brahman*, que es, en cambio, el absoluto puro, sin cualidades. En el fondo —es la conclusión lúcida—, la devoción a dios también es una forma de *māyā*, de ilusión: más sutil, muy elevada, pero a fin de cuentas ilusión que, al atribuir a lo divino características humanas, oscurece la total «alteridad» del absoluto.

Pero los movimientos de devoción que se basaban en la adoración de Viṣnú o Śiva no podían aceptar que la divinidad suprema fuera considerada un «aspecto relacional» del Uno eterno. A Śaṅkara le responderá Rāmānuja (siglo XI) con su doctrina del «no dualismo cualificado», que al considerar el cosmos el cuerpo mismo de dios revaloriza la realidad del mundo.

Escuelas «Nyāya» y «Vaiśeṣika». El *Nyāya* se basaba en el *sūtra* homónimo de Gautama y se centraba en los métodos de argumentación del pensamiento racional, considerándolos la vía más segura de conocimiento y, por lo tanto, de liberación. Se complementaba con el movimiento *Vaiśeṣika*, basado en el *Vaiśeṣikasūtra* de Kaṇāda, que defendía una teoría cosmológica de tipo atomista, elaborada sobre un sistema de distinciones dualistas.

Hacia el siglo V, las dos corrientes de pensamiento prácticamente se habían unido. El profundo interés por la naturaleza del conocimiento y el análisis de las formulaciones lógicas desembocaron en la creación de un refinado sistema de categorías que en la formulación de Praśastapāda compendiaba las modalidades del ser y de los fenómenos. Con el tiempo, la visión de la armonía entre estructuras del universo y orden del pensamiento asumió valores religiosos y dio lugar a una especulación metafísica centrada en dios, causa primera de la creación y de la destrucción de los mundos, el que ilumina con el conocimiento verdadero y libera al alma del ciclo de las reencarnaciones.

Escuela «Sāṃkhya». Conocemos diversas formulaciones de la especulación *Sāṃkhya* a través de los textos de la épica (*Mahābhārata*, XII), de los *Purāṇa* y, sobre todo, de la síntesis básica de las *Saṃkhyakārikā* de Īśvarakṛṣna (siglo IV d.C.) y del *Sāṃkhyasūtra*. Pero sus raíces son mucho más antiguas y en parte son equivalentes a la visión ofrecida por los himnos védicos.

Su fundamento teórico es la distinción radical entre espíritu y naturaleza: el primero, el *puruṣa*, es inmutable y oculto, inactivo e impasible; la segunda, la *prakṛti*, es la naturaleza en su estado de virtualidad absoluta. Factor puro de creación, abarca

los elementos materiales y psíquicos, pero es ciega, carente de conciencia. El espíritu, en cambio, es luz. La *prakṛti* desarrolla por sí misma, en el juego de sus componentes y cualidades, las formas de la existencia.

A partir de esta visión de fondo se elaboran las formulaciones teístas que aparecen claramente en la tradición épico-purāṇica: dios regula los ritmos de la creación, de la conservación y de la reabsorción del cosmos, y rige los ciclos de las transmigraciones. En la corriente *Sāṃkhya-yoga*, la *prakṛti* se libera, y precisamente con la ascesis y la progresión de los estados mentales se vuelve creadora, mientras que el espíritu puro se mantiene pasivo, no comprometido: en este paradójico acoplamiento también el espíritu es totalmente libre.

Escuela «Yoga». El *Yoga* es una antiquísima tradición de pensamiento, de técnicas ascéticas y métodos de meditación. Se basa en la idea de que el sufrimiento existencial tiene sus raíces en la ignorancia de la verdadera naturaleza del *ātman*, que ilumina a todos los hombres; es decir, en el hecho de que el hombre lo confunde con sus propios estados psicomentales, que son, en cambio, el producto más refinado, y mucho más ilusorio, de la *prakṛti*. La única vía de salvación es la consecución del verdadero conocimiento cuando el hombre, alejado del mundo, en soledad y guiado por su maestro espiritual, controla y suprime estos estados psicomentales y supera por fin los factores que los generan, es decir, la actividad de los sentidos y del subconsciente.

Su forma clásica, *rājayoga*, aparece condensada en una obra fundamental, el *Yogasūtra* de Patañjali. Otras fuentes importantes son el primer comentario llegado hasta nosotros, el *Yogabhāṣya* de Vyāsa (siglos VII-VIII d.C.), glosado más tarde por Vācaspati Miśra (siglo IX) en su *Tattvavaiśāradī*. Estos dos textos se complementan con otros dos: el *Rājamārtaṇḍa*, escrito por el rey Bhoja en el siglo XI, y el *Yogavārttika* de Vijñānabhikṣu, del siglo XVI.

Las teorías del *Yoga* giran en torno a ocho grupos de técnicas, que constituyen otros tantos estadios de progresión espiritual hacia la liberación. El primer estadio, *yama*, consiste en un cambio radical de la perspectiva interior: el rechazo de la violencia, de la falsedad, del robo, del placer sexual y de la avaricia. El distanciamiento interior resultante se armoniza con algunas primeras obligaciones: pureza, frugalidad, estudio de la doctrina, ascesis y devoción a dios, disciplinas designadas conjuntamente como *niyama*, que preparan para la verdadera práctica *yoga*.

A partir del tercer estadio, las técnicas están destinadas a integrar el cuerpo y los sentidos. Las posturas corporales, *āsana*, enseñadas por los maestros *yoga*, proporcionan a los miembros una serena estabilidad y reducen su esfuerzo al mínimo. Frente a la agitación continua de las formas de la existencia, el *Yoga* es inmovilidad. Concentrado en una única postura, el adepto llega a lograr una cierta neutralización de los sentidos, porque la conciencia se va olvidando gradualmente de la «presencia» del cuerpo. Esto debe ir acompañado de la práctica fundamental del *prāṇayāma*, que consiste en ir ralentizando progresivamente la respiración hasta casi anularla. De hecho, la tradición ascética, no sólo *yoga*, sino también chamánica y taoísta, ha comprobado la interdependencia entre ritmos de la respiración y estados de conciencia. Mediante lo que Patañjali define como la «supresión» de la respiración, el *yogin* puede experimentar modalidades profundas de conciencia, inalcanzables para los no iniciados. En esta fase el maestro enseña cómo liberar la actividad sensorial del dominio de los objetos externos.

Este «distanciamiento de los sentidos» no anula la lucidez mental, sino que la hace aún más intensa: el *yogin* comienza así la última fase de su camino, la más difícil, la que implica las técnicas más depuradas de meditación. Pero debe ganar aún una batalla contra sí mismo. Del control cada vez mayor de la mente obtiene el *yogin* poderes extraordinarios, como son conocer las vidas anteriores, leer en el pensamiento de los demás, etc. Los maestros enseñan que los poderes no son más que medios útiles en el camino interior de liberación, pero que hay que mantenerse indiferentes ante ellos, separarse de ellos. El peligro estriba en que el *yogin* se embriague con estas facultades y las considere el objetivo de la ascesis. Si su finalidad fuera obtener el poder en el mundo, el *yogin* se convertiría en un creador de magia y no en un «liberado en vida».

Dhāraṇā es la concentración total del pensamiento que antecede a los estadios de meditación más profundos. Frente a la caótica dispersión de la atención, súcubo del mundo, la mente, serena, recogida en sí misma, se concentra en un solo punto para intentar alcanzar la percepción de no diferencia entre mente y cuerpo, entre objeto que piensa y objeto del pensamiento. Si este estado de conciencia se controla con mayor intensidad, desemboca en el *dhyāna*, que Patañjali define como «un deslizarse del pensamiento unificado» que, a su vez, conduce a un estado mental sublime y paradójico, el *samādhi*. En el punto culminante del *Yoga*, la conciencia (*citta*), pura e imperturbable, se halla liberada de toda visión falsa y efímera. Según la corriente más devota, es en este estadio cuando dios se revela en el interior del *yogin*. En efecto, *Īśvara* es el *puruṣa* eternamente libre.

Prácticamente todas las orientaciones soteriológicas indias han adoptado, total o parcialmente, las prácticas *yoga*. Además del *Yoga* de Patañjali, existen el *Haṭhayoga*, el *Mantrayoga*, el *Layayoga* (o *Kundalinīyoga*) que no se incluyen en los *darsana* ortodoxos.

12. LA RENOVACIÓN RELIGIOSA EN EL IDEAL DE LA DEVOCIÓN

La consolidación del hinduismo en su forma clásica se produce bajo el signo de la *bhakti*, un ideal que renueva radicalmente la visión religiosa tradicional.

Se trata de una vía de liberación a través de la experiencia de purificación y sublimación del yo en el amor de dios. La palabra «devoción» no traduce toda la intensidad y los matices emocionales implícitos en la búsqueda de un estado de comunión total con la divinidad. Los poetas místicos indios la han equiparado alguna vez con la devoción respetuosa del siervo por su amo, con el calor y la alegría del amigo por el amigo, con el afecto del hijo por la madre, con la pasión erótica del amante.

La razón por la que al arrebato de fe y de amor a dios se le atribuye una importancia decisiva está relacionada con la aparición de una contradicción en la antigua doctrina de salvación. Según las enseñanzas de los *Upaniṣad*, la única vía de liberación del ciclo de reencarnaciones reside en la renuncia al mundo. El rey, los guerreros y, en general, los hombres que «viven en el mundo» se encuentran, pues, ante un dilema: por una parte, aceptan esta doctrina y son atraídos por sus ideales soteriológicos, pero, por otra parte, la propia fe les prohíbe faltar a sus obligaciones personales «en el mundo». Precisamente su obediencia religiosa parece condenarles a acumular el peor *karman*.

La especulación de los maestros descubre cuál es la clave del dilema: *kāma*, el deseo, que, cuando se encierra en el egoísmo, es el verdadero factor de separación entre los fines del hombre y la liberación. El deseo es la expresión más fuerte, más profunda del yo, es la fuente que origina el apego a lo ilusorio, a lo relativo y, por lo tanto, es la causa de la ignorancia. Así que es a *Kāma* y no al mundo a lo que hay que renunciar en realidad. El pensamiento hinduista consigue de este modo hallar la posibilidad de una salvación verdaderamente universal, que no implique una elección tan difícil y elitista como la del asceta.

Dos son las posibles vías, y la experiencia religiosa india las recorrerá ambas. La primera, el pensamiento tántrico, pondrá el deseo y los valores que de él derivan al servicio de la liberación: la experiencia religiosa se realiza a través del deseo. La segunda solución sigue la idea de la *bhakti* de que los valores del renunciante se mantengan según la lógica de la vida seglar, es decir, de que se suprima el deseo en el ánimo del hombre que vive la experiencia del mundo sublimándolo en el amor devoto a dios. Al cumplir el propio *dharma* se realiza una acción justa desde el punto de vista de la salvación, a condición de aceptar el propio destino con total distanciamiento, como un «liberado» que no tiene ningún deseo que no esté dirigido a dios, que no tiene ningún interés por sí mismo sino sólo por el bien del mundo. La sublimación de la «sed del mundo» en «sed de dios» hace que los valores terrenales queden incluidos en el ámbito de la salvación. De este modo el laico también puede acceder a la liberación.

El impulso devocional postula la idea de un dios supremo, *Īśvara*, origen, sustrato y fin del mundo. Una tradición adora a Viṣnú como a la mayor divinidad; otra adora a Śiva. Ambas imaginan al dios elegido dotado de características precisas y rasgos muy personales, y veneran las distintas formas con que se ha manifestado en el mundo. Los textos de los *Bhaktisūtra*, cuando describen las etapas del descenso del dios entre los hombres, las presentan al fiel como si fueran las fases, en un proceso inverso, de la ascesis del alma hacia dios. Ascesis de purificación de la mirada interior que en el torbellino del mundo se dirige solamente a dios y que en el momento culminante consigue el conocimiento perfecto.

Surge con fuerza la figura del *guru*, ilustrada y exaltada con nuevos significados: el maestro ya no es el que transmite la enseñanza «impersonal» de los *Veda*, sino un creador de ideas, un intérprete original, un guía inspirado por la divinidad. Para sus discípulos, regenerados por su palabra, que es la palabra misma del *dharma*, se convierte en la manifestación de dios en la tierra.

Dos son los temas simbólicos que desencadenan la emotividad por lo sagrado: el sueño de la unión con dios y la tristeza de la separación de él. Son motivos opuestos que se integran. En vida, los momentos de unión mística con lo divino son efímeros, aunque extraordinariamente intensos, de modo que la lejanía de dios hace que el sueño de reunirse con él después de la muerte sea aún más fuerte.

Toda criatura «pertenece» a dios y puede decidir amarlo hasta entregarse por completo a él. El «camino de la *bhakti*» no es exclusivo de los iniciados, sino que está abierto a todos, sin tener en cuenta las divisiones en castas. La integración de los *śūdra* se produce no tanto por una negación de su impureza como por la idea de que el *puruṣa* divino trasciende lo puro y lo impuro. La mitología de la *bhakti* se complace en honrar a Śiva bajo apariencias impuras que chocan con los brahmanes, a fin de enseñar que la salvación está por encima de cualquier distinción y jerarquía humanas.

La naturaleza igualitarista de la vía de salvación implica la importancia de la experiencia de grupo. La búsqueda de la unión personal y espontánea con dios se cambia por un arrebato de comunión con el prójimo. Si la liberación brahmánica es la fusión del *ātman* individual con el *Brahman*, la *bhakti* traduce la misma idea prometiendo a los devotos el «mundo de Viṣnú». Paraísos, mundos de salvación, visiones «comunitarias» de felicidad. En la tierra ya es posible alcanzar este ideal danzando y cantando juntos y llegando juntos a estados extáticos de anulación del yo empírico en dios.

Sobre la base del culto a una divinidad suprema específica, Viṣnú, Śiva, la Devīśakti, o bien Kriṣna o Rāma, se originan movimientos de devoción, resultado de una tendencia reformista en el hinduismo del norte de la India, que se funde con antiguas tradiciones tamil del sur. La nueva visión religiosa es un claro exponente de la sensibilidad de la época: de hecho, muchas ideas y temas *bhakta* son adoptados también por el jainismo y el budismo, especialmente por la corriente de la Tierra Pura. Ciertamente, el movimiento *bhakta* comparte los postulados de fondo del hinduismo; pero la elección del medio de salvación es tan radical como para considerar que el abandono a dios acaba superando la sabiduría y el sacrificio, la experiencia de meditación *yoga* e incluso los ideales religiosos del asceta. Todas las experiencias de lo sagrado carecerían de valor si no estuvieran iluminadas por la *bhakti*.

La fe en la divinidad sobre la que debe converger de modo unívoco la devoción hace que los grupos tengan tendencias exclusivistas y sectarias. Los fieles tienden a crear un mundo cerrado y a definirse por oposición a las otras sectas por distintos medios: signos corporales, formas de disciplina ascética, tipos de prácticas de devoción, lenguajes de oración. El esquema clasificatorio de lo → puro/impuro aflora de nuevo y hace que el grupo adopte muchas características (endogamia, jerarquía interna) del sistema de castas contra las que anteriormente se había rebelado.

13. Viṣnú

Infinitos poemas cantan a Viṣnú, su resplandeciente tiara de piedras preciosas, el azul profundo de su cuerpo, sus ocho brazos, el amarillo solar de su ropaje. Es el dios que mantiene la existencia del universo y cuida de su armonía. En la larguísima noche que media entre la destrucción y la recreación del mundo, Viṣnú yace sobre una mítica cobra enrollada sobre sí misma; su sueño es un estado de concentración *yoga*, y es tan ligero que le permite conservar el recuerdo de las criaturas que han existido, para que puedan existir de nuevo.

Es difícil explicar con claridad cómo Viṣnú, rivalizando con Śiva, se convirtió en el dios supremo del panteón indio. A partir de las escasas alusiones de los himnos védicos, en los que se le identifica en el sacrificio y en el área de sus efectos benéficos, su figura se desarrolla asimilando la naturaleza de otras divinidades y aumentando cada vez más su importancia y sus significados simbólicos.

Esto ocurre gracias a un recurso hermenéutico de importancia fundamental en la religiosidad india: el concepto de *avatāra*. *Avatāra* es una manifestación, un «descenso» de la divinidad al mundo terrenal en forma de animal o de hombre. Se trata de una doctrina compleja, influida por los ideales de la *bhakti* y por las teorías acerca de los diversos grados de verdad.

En el aliento del ciclo cósmico, en la época infeliz del *kaliyuga*, dios desciende al mundo para salvarlo de la autodestrucción del caos y del mal y para restablecer el orden de la verdad, a fin de que la sociedad sea de nuevo el reflejo del modelo perfecto del *dharma*. La decisión de dios de manifestarse a los hombres se produce de forma espontánea y, en un momento de oscuridad del espíritu, el resplandor de su luz de gracia es lo que hace posible la perfecta sabiduría y la liberación última.

La devoción a Viṣnú se desarrolló en diversas experiencias místico-teológicas. Una de las más antiguas, la escuela *Pāñcarātra*, que se constituyó entre los siglos I a.C. y I d.C., hizo de Viṣnú el centro de su especulación, venerándolo como «Poseedor de majestad» y *puruṣa* supremo manifestado en las cuatro divinidades del orden cósmico. Inspirándose en esta tradición, surgió en el sur de la India la escuela *Śrīsampradāya*, que contó con maestros como Nāthamuni, Alavantar e Ilaya Perumal.

En esta corriente de pensamiento aparece la personalidad de Rāmānuja (1017-1137), un gran reformador religioso que fundó la tradición *Viśiṣṭādvaitavāda*. Su doctrina está expuesta en los comentarios a los *Brahmasūtra* y a la *Bhagavadgītā* y en obras originales como el *Vedāntasāra*, el *Vedāntadīpa* y el *Vedārthasaṃgraha*. Rāmānuja afirmaba que Viṣnú era el *Brahman* absoluto y su relación con el mundo y con las almas era como la de la sustancia con los atributos. Dios estaba en el corazón de todos los seres como guía interior, aunque sin anular su libertad. La separación y la unión con dios aparecían como condiciones alternativas a un nivel de conocimiento superficial, pero en una experiencia de devoción mística se llegaría a comprender la condición real de unidad, de compenetración entre dios y hombre. Para Rāmānuja, mundo y almas eran «reales», como lo era dios; y esta afirmación se oponía a las doctrinas *advaita* de que todas las formas eran ilusión y la única realidad era el *Brahman* impersonal. La vía de salvación culminaba en la *bhakti*: una opción que, según Rāmānuja, carecía de barreras de casta o de sexo y que se coronaba abandonándose a la voluntad del Amado divino, «arrojándose a sus pies». Cuando el *bhakta* en un momento de sincera humildad hubiera reconocido la incapacidad de salvarse con sus propias fuerzas interiores, precisamente en el momento de mayor debilidad, entonces el Amado divino se le manifestaría con su gracia.

En el siglo XIII se produjo una escisión en el seno de la corriente *Śrīsampradāya*. En la tradición tamil, la escuela *Tenkalai* elaboró la experiencia de Rāmānuja siguiendo una orientación místico-quietista y otorgando especial relieve a las visiones religiosas expresadas en forma poética por los doce *Alvar*. En el norte de la India, la tradición *Śrivaiṣṇava* de Veṅkaṭanātha (*c*. 1268-1369) siguió produciendo una rica literatura sánscrita en cerrada polémica con el pensamiento de Śaṅkara y manifestó una devoción cada vez mayor a la *śakti* de Viṣnú en su función de Salvadora.

14. Śiva

Es un dios de turbación, de oscura profundidad y de iluminación fulgurante, de inquietud y de sabiduría, de muerte y de liberación.

En los textos védicos es Rudra, divinidad salvaje, peligrosa e incontrolable como las fuerzas desencadenadas de la naturaleza. «Señor de los animales» o mejor «Señor de las víctimas sacrificiales»: personificación del elemento más impuro en el sacrificio, de la sangre y de la muerte, pero que más tarde se convierte en el factor de recreación de la pureza y de regeneración de la santidad. Rudra-Śiva es la ambigua

46. Las «avatāra» de Viṣnú

La tradición atribuye a Viṣnú diez manifestaciones, precisamente porque su «deber» es gobernar y mantener el universo. Según las leyendas, Viṣnú adoptó las formas de Matsya, el pez que Manu salvó del diluvio junto con los antiguos videntes y las «semillas» de todos los seres vivos; de Kūrma, la tortuga que sostuvo sobre el dorso el monte Mandara, con el que los *deva* y los *asura* removieron el océano de leche y obtuvieron la bebida de la inmortalidad; de Varāha, el jabalí que levantó con los colmillos la tierra que un demonio había arrastrado al fondo del océano. Y también de Narasiṃha, el hombre-león vencedor de Hiraṇyakaśipu, el demonio que, con sus poderes místicos, amenazaba el orden del mundo; de Vāmana, el enano que, tras haber asumido forma cósmica, con tres pasos reconquistó al demonio Bali los tres mundos; de Paraśurāma, que llevó a cabo la matanza de los *kṣatriya* que se habían convertido en enemigos de los sacerdotes. Son figuras míticas de la tradición más antigua y todas ellas aportan el orden. El hecho de que con el tiempo se hayan interpretado como «expresiones» de una figura nueva y más elevada hace que no se hayan olvidado y que gracias a ellas se haya preservado el patrimonio de símbolos y valores religiosos que encarnaban en el pasado. En una religión que regenera continuamente la tradición, la divinidad suprema también se va enriqueciendo con nuevas facetas, que son las sugestiones de verdades lejanas en el tiempo. De este modo se incluye también en el imaginario de Viṣnú toda la saga del héroe Rāma, paradigma del soberano ideal, gracias al cual se instaura entre los hombres una edad feliz. En la Edad Media y hasta nuestros días, Rāma adquirirá el rango de figura principal del culto hinduista. El mismo proceso representa la figura de Kriṣna. Incluso el propio Buda es una manifestación de Viṣnú. Y al final del actual *kaliyuga*, Viṣnú regresará con el aspecto de Kalki para restablecer la justicia y la verdad.

unidad de la vida y de la muerte, del bien y del mal. Tal vez por esto en el mito es el «Señor del alma», arquetipo del conocimiento más profundo y más libre.

El *Śvetāśvatara-upaniṣad* lo sitúa ya en la cúspide del universo. En el *Mahābhārata* es venerado como dios de los dioses. Inmanente y trascendente, tiene un cuerpo, un rostro, pero nadie puede verlo, a no ser la mente del asceta en meditación. Es el dulcísimo protector de quienes le son devotos y por ellos infringe incluso la ley del *karman*, y es el antropófago que vaga entre las piras de cremación, adornado de cráneos y de serpientes, rodeado de íncubos y demonios. Es el terrible y fascinante «Señor de los danzantes», que hace que en la danza afloren en el ser las formas del mundo, del mismo modo que, también en un juego, las hace regresar a la nada. Crea los seres y los destruye al final de los tiempos, porque es la causa de la ilusión de las formas del universo y de la liberación de ellas.

El fuego y las cenizas pertenecen a Śiva, al igual que las serpientes y la luna, porque es violento y generoso como el fuego, pero también tranquilo y frío como la luna. Es el esposo tímido, el amante fogoso y el rey de la renuncia ascética. Destruye a los demonios y, sin embargo, hace que sobre ellos descienda su gracia. Es la muerte, pero mata a la muerte, porque es el eterno más allá de toda dimensión del tiempo. Maestro del silencio, enseña al sabio la música, el *yoga*, la sabiduría secreta, las artes y la ciencia.

Su símbolo sagrado, que evoca cultos prearios muy antiguos, es el *liṅga*, representación estilizada del falo en erección. Es la representación más depurada y más

austera de Śiva, y, sin embargo, es la más intensa. Sus imágenes, tanto en el interior de los templos como al aire libre, se yerguen sobre un pedestal con forma de vulva (*yoni*), que evoca la presencia de la Diosa como *śakti* de Śiva que actúa en la manifestación y en la destrucción del universo.

Alimentada por la devoción de grupos de ascetas (los *śaiva*, los *śivabhāgavata* y los *māheśvara*), la devoción a Śiva dio origen a varios movimientos religiosos, que estaban agrupados en la extensa categoría de «sivaísmo» pero se diferenciaban por sus distintas perspectivas soteriológicas y por sus peculiares formas de culto. El movimiento más antiguo, de marcado carácter ascético, fue el de los *Pāśupata*, que se constituyó en los primeros siglos después de Cristo basado en el magisterio de Lakulīśa. A partir de los siglos VI-VII d.C. se elaboró un *corpus* de textos sánscritos, los *Āgama*, que desarrollaron una metafísica de orientación especulativa diferente a la védica y presentaban una teología y una mística centradas en la fe y en la gracia de Śiva.

A la autoridad de los *Āgama* se remitieron dos grandes corrientes: el sivaísmo septentrional y el meridional. El primero se caracterizó por una visión monista, fruto de la reflexión de maestros kāśmīri. En el siglo IX, Vasugupta, autor del *Śivasūtra*, presentó por primera vez las enseñanzas āgámicas en forma filosófica. Sin embargo, su objetivo no era exponer un sistema que se dirigiera sólo a la razón, sino mostrar las vías que, a través del *yoga*, llevaban a la comprensión última. Somānanda, contemporáneo suyo, intentó de forma claramente racionalista resolver el problema de la realidad última y refutó la postura de las otras escuelas. Utpaladeva (siglo X), su discípulo, dio carácter orgánico a la doctrina, fijando sus puntos fundamentales. Los numerosos tratados de Abhinavagupta (siglos X-XI) —el más importante de los cuales es el *Tantrāloka*— representarán su culminación. Este gran maestro desarrolló de forma totalmente original la idea de que los estados de goce estético, *rasa*, podían convertirse en modalidades de experiencia sagrada. En efecto, Śiva, puro ser, adquiere conciencia de sí mismo en el acto de reflejarse en el universo, que él penetra como *ātman* y en el que se manifiesta a través del poder de su *śakti*. Si el universo es Śiva que se conoce a sí mismo y su felicidad al unirse a la *śakti*, entonces la vía de liberación consiste en intentar recrear en uno mismo la misma alegría, en los términos abstractos de la pura emoción estética.

A partir del śaktismo de Assam y del culto a las diez formas de Kālī introducido por Śivānanda se constituyó el movimiento del *krama*, basado en la doctrina de la «sucesión» de las fases de la manifestación y de la reabsorción del cosmos y de la divinidad. El pensador más original fue Bhūtirāja (siglo X). Jayarātha, que en el siglo XI reelaboró su pensamiento, es una valiosa fuente para el conocimiento de las prácticas del *krama*. Con el tiempo, el movimiento desarrolló una tradición esotérica, en sintonía con el *Vajrayāna* budista, y su último gran maestro fue Gorakṣa (1175-1225).

Derivada del sivaísmo āgámico meridional fue la tradición de los *Liṅgāyat*, «portadores del *liṅga*», llamados así porque llevaban al cuello, en un pequeño estuche de metal precioso, el símbolo de Śiva. El auténtico iniciador de la escuela fue Basava (siglo XII), un maestro de doctrina que también fundó una orden monástica dedicada a la renovación religiosa. La frescura y vigor de su pensamiento tuvieron mucha influencia en la espiritualidad de la época. Su obra *Vacanaśāstra* es un texto de indiscutible originalidad. Basava parte del concepto de *sthala*, la absoluta y eterna autoconciencia, fuente y sustrato de toda la existencia fenoménica. *Sthala* tiene dos

aspectos: uno es el del *ser* —Śiva—, principio del *ego*, mientras que el otro es el aspecto formal y actual del *conocer* —Śakti—, la conciencia que el *ego* tiene de sí mismo. Para Basava son dos momentos de la misma realidad que vive en el tiempo y que, tras haberse escindido, siempre se reúne. El *liṅga*, unión íntima de Śiva y Śakti, indica la realidad última en la que el universo se disuelve y, al disolverse, recupera la unidad para después volver a aparecer en los dos aspectos. *Sthala* es el discurso filosófico de verdad cuyo punto intermedio está donde la realidad se bifurca en Śiva y Śakti (ser y autoconciencia) y que tiene su representación más completa en el *liṅga*, el fin y el nuevo comienzo.

15. KRIṢNA

Es la más importante de las *avatāra* de Viṣnú y tal vez la que lo ha manifestado más plenamente. En la devoción de Viṣnú desempeña un papel fundamental. Tanto el *Harivaṃsa* como la extensa literatura mística de la *bhakti* en lengua tamil, y también el *Bhāgavatapurāṇa* narran las leyendas de su vida y cantan los sucesos de su juventud. Sus amores, especialmente con Rādhā, su favorita, son considerados paradigma de la apasionada rendición a dios. Su muerte marca el inicio del *kaliyuga*, la edad oscura del mundo. Elemento fundamental de la experiencia religiosa, Kriṣna es imaginado como absoluto *puruṣa* y eterno *ātman*. Más allá de lo perecedero, invade y sostiene todos los mundos en calidad de supremo *karmayogin*, que actúa por el bien del mundo y sin ningún deseo personal. Pide a sus devotos que se abandonen completamente a él, que le hagan entrega de todas sus acciones, como en un sacrificio, pero por el bien del *dharma*.

El ideal de salvación basado en el compromiso sentimental, estético y devocional con Kriṣna lo canta Jayadeva (siglo XIII) en el *Gītāgovinda* y se despliega en todas sus facetas en la visión mística de Caitanya (1486-1533), que podría considerarse tal vez el punto culminante del movimiento *bhakta* durante la Edad Media. La escuela *Gauḍiya Vaiṣṇava*, que transmitió sus enseñanzas, promovía celebraciones públicas en las que los fieles, a través de la recitación rítmica de himnos y del abandono a la música y la danza, pretendían alcanzar el estado de éxtasis, considerado la auténtica vía para experimentar en sí mismos el amor de Rādhā y Kriṣna. Los movimientos seguidores de Kriṣna realizaban en la práctica de culto el «juego divino» con formas transgresoras y desviadas de la ética ortodoxa. En sus ritos hay exuberancia de sentimientos y entusiasmo extático; sus fiestas son a menudo licenciosas: se trata de un esfuerzo por llegar a vivir una libertad completamente interior, una espontaneidad emotiva en un mundo rígidamente regulado por las normas de pureza. Los fieles de Kriṣna no esperan fundirse con la divinidad, sino experimentar un estado de liberación reviviendo en la tierra el espíritu de la *līlā* divina.

Emoción y experiencia religiosa se funden. Los maestros buscan en la experiencia espiritual desencadenada por los sentidos y por los sentimientos y analizan las formas de la pasión amorosa para aplicarlas a la relación mística con dios. En efecto, entre todas las experiencias que ayudan al hombre a expandir el pensamiento fuera de los límites normales, a trascender el propio yo en favor del otro, el sentimiento amoroso se considera el más importante. Dios se convierte en un ser muy personal que se manifiesta en la imagen fascinante de Kriṣna, y el deseo de unirse a él ensancha el corazón del fiel y lo hace capaz de un amor puro y universal. La

alegría que caracteriza la actitud de los seguidores de Krișna es la expresión de un encuentro con la divinidad, que se produce tras una purificación de los sentidos y del espíritu.

El ideal de la *bhakti* dio lugar a una abundante literatura erótico-mística, que se apropió de las antiguas convenciones poéticas tamil y aportó nuevas e inesperadas dimensiones a las imágenes sagradas. Basándose en la idea de la naturaleza «femenina» del alma y masculina de la divinidad, la poesía hizo de la pasión erótica la metáfora del sentimiento más profundo de fe, que se convirtió en «locura de amor», «unión mística», «posesión sagrada».

Por influencia de las escuelas de devoción no sólo de Caitanya, sino también del movimiento de los *sant* en la India septentrional, del ramaísmo místico de Tulsī Dās (1532-1623) y de maestros como Jñānadeva (siglo XIII), Ekanātha (siglo XVI) y Tukārāma (siglo XVII), el hinduismo se fue renovando y extendiendo a amplias capas de la población, incluso a los que pertenecían a las *varṇa* más bajas, y en vez de seguir utilizando el sánscrito, incomprensible para la mayor parte de los fieles, se expresó en las lenguas locales, apropiándose de su bagaje semántico de valores culturales.

16. El tantrismo

El tantrismo es una doctrina esotérica basada en una revelación en parte distinta a la de los *Veda*. Sus orígenes son oscuros: ascetas y renunciantes desempeñaron un papel fundamental en su desarrollo. Antiquísimas prácticas de cultos autóctonos, tal vez dravídicos, se fundieron, gracias al azar de las visiones místicas, con las tradiciones extáticas de los chamanes centroasiáticos y con las disciplinas del *Yoga*, en un crisol de analogías, sugestiones y «asonancias» religiosas. La visión iniciática que se estaba forjando halló además correspondencia en algunos conceptos esotéricos de los *Veda* (como la doctrina de la palabra sagrada expresada en el *Atharvaveda* y en el *Yajurveda*). Y es interesante anotar que los centros donde se desarrolló el tantrismo eran áreas fronterizas, Cachemira, Bengala, Assam, zonas de intercambio cultural, donde además la penetración brahmánica había sido más débil. En los primeros siglos después de Cristo, el tantrismo había adquirido ya las características de una corriente religiosa autónoma. Entre los siglos VI y VIII aparece bien enraizado en la tradición india y se difunde también por los centros de cultura y saber tradicionales del hinduismo, como atestigua el florecimiento de la literatura tántrica culta.

Esta literatura es extraordinariamente extensa: se basa en los *Śivāgama* de la tradición sivaíta y en las *Vaiṣṇava Saṃhitā* de la tradición viṣnuista, que se consideran textos portadores de una revelación divina distinta y más profunda que la *śruti* védica. En esos textos se inspiran los *Tantra*, obras de carácter doctrinal y ritual, escritas a lo largo de un extenso período de tiempo. Muchas siguen siendo inéditas; de ahí la dificultad de hablar globalmente de tantrismo. Pero la dificultad también deriva del hecho de que los textos tántricos son oscuros, precisamente porque la doctrina esotérica sólo se imparte a los iniciados: las visiones y las enseñanzas tántricas necesitan una clave de interpretación, que se transmite secretamente de maestro a discípulo.

La razón por la que un movimiento mistérico como éste, arduo e inquietante, en cierto momento se expandió por toda la India e influyó en todas las tradiciones religiosas hay que buscarla en el problema que desgarraba la antigua soteriología: el problema de una salvación basada en la «renuncia», que para el hombre que vivía en el mundo era tan atractiva como imposible. La respuesta del tantrismo fue un cambio de perspectiva: el mundo era realidad, la existencia estaba vinculada al deseo y la finalidad última del deseo era un retorno al absoluto. La visión tántrica no oponía el deseo a la salvación; no negaba los sentidos ni los sentimientos, sino que se proponía controlarlos mediante una ascesis gradual y valorizarlos sometiéndolos a una perspectiva de conocimiento y de liberación que podía ser alcanzada ya en la tierra, en este cuerpo.

Desde un punto de vista estrictamente teórico, el tantrismo no era tan original: sus concepciones del lenguaje se remitían al pensamiento *Mīmāṃsā*; su visión cosmológica adoptaba las categorías del *Sāṃkhya* y muchos elementos procedían del *Yoga*. El éxito del tantrismo en aquella época consistió en dar un nuevo sentido a la tradición, ilustrando sus conceptos básicos con un orden de valores diferente y reelaborándolos desde una perspectiva mistérica.

La divinidad tántrica tiene un aspecto femenino y uno masculino. Su unión, que el simbolismo iniciático representa como una unión sexual, es el primer y último momento de la evolución cósmica en el seno del dios. El principio masculino del absoluto (Viṣnú o Śiva, según las sectas) permanece inmóvil y recogido. La *śakti*, principio femenino activo, es la energía del comienzo y del fin, que produce y extingue el universo. Hace que resplandezcan en la existencia todas las formas que se encuentran en estado virtual en dios y, al final de cada ciclo cósmico, hace que éstas sean reabsorbidas en él. Como energía de la vida es *māyā*, ilusión, porque es la causa última de los efímeros vínculos de la existencia. Pero también es la gracia de dios, porque al mismo tiempo es el factor que conduce a la extinción y a la liberación de esos vínculos.

El cosmos y el cuerpo del hombre coinciden en un juego de complejas e infinitas remisiones. El adepto tántrico vive gradualmente en una realidad penetrada por la energía divina, cuyos elementos, incluso los más humildes, son todos formas del absoluto unidas por conexiones secretas. También *Kuṇḍalinī*, la diosa, en su juego cósmico está presente en el hombre como energía divina, *praṇa*, «aliento» del universo, y duerme enroscada como una serpiente a su delgado cuerpo. Entonces todas las formas del mundo, que son manifestaciones de dios, todas sus relaciones, que son tensiones del absoluto, pueden ser utilizadas para alcanzar la liberación en esta vida. Una salvación, pues, que no consiste en el rechazo, sino en la plena realización de sí mismo a través del juego de fuerzas sagradas del cosmos, que el adepto comprende y actualiza en sí mediante el acto ritual. Y las ceremonias tántricas, tan laberínticas como espectaculares, saben expresar la fuerza de su densidad semántica. Cada gesto sagrado se relaciona con un aspecto de la visión de dios, con una realidad del cosmos, con un estado de la conciencia, y remite a un sonido, a un color, a un perfume: facetas simbólicas que encierran el poder de una sacralidad misteriosa y también peligrosa, que solamente el iniciado puede comprender y dominar.

La iniciación abre ante el adepto un difícil recorrido espiritual, que se desarrollará en fases sucesivas de conocimiento cada vez más depurado. Su maestro estará junto a él: en secreto le irá revelando verdades cada vez más profundas, a menudo inquietantes, incitando a su mente a afrontar en meditación visiones de angustia, surgidas de la oscuridad de su propia psique, y a vencer el vértigo que le producen.

La disciplina física y mental hacia la liberación utiliza al comienzo las técnicas del *Haṭhayoga*, que combinan posturas corporales, control de la respiración y ejercicios de contemplación. Hay tres vías: la pronunciación de los *mantras*, palabras y sonidos sagrados que contienen en sí mismos el poder divino; la meditación sobre los *maṇḍala*, diagramas del universo y de los recorridos de la mente en meditación; la concentración en las *mudrā*, gestos de las manos y posturas del cuerpo que simbolizan conceptos metafísicos.

Las prácticas del *Kuṇḍalinīyoga* están destinadas a despertar la *śakti* que duerme en el *cakra* más bajo y oscuro del cuerpo. Mediante la fuerza de su meditación el adepto saca de lo más profundo de sí mismo esta energía-serpiente, desencadena su fuerza, consigue desenroscarla y hacer que salga lentamente por todos los seis *cakra* de su mundo interior hasta el punto donde se une con Śiva, el absoluto, en la intensa luminosidad del *cakra* «de los mil pétalos» en el cerebro. *Bhāvanā* es el estado de conciencia más alto, cuando la mente y el cuerpo del adepto se identifican completamente con la conciencia pura de dios y con el cosmos.

Conocer las secretas correlaciones que constituyen la trama del universo y saberlas dominar implica adquirir poderes sobrenaturales, *siddhi*: mediante los *mantras* y otros ritos el adepto puede aplacar, seducir, controlar la mente, expulsar, crear enemistades, matar. No constituyen la finalidad del recorrido místico y, sin embargo, el maestro obliga al adepto a utilizar también estas prácticas perversas y transgresoras, para que comprenda bien toda su relatividad y para que alcance la dimensión de salvación que supera toda dicotomía. En las sectas tántricas «de la mano izquierda» se acentúa el rechazo de la pureza y el cambio voluntario de la práctica ritual brahmánica: se celebran ritos con carne, ritos con bebidas embriagadoras, ritos de unión sexual. Y si bien en el tantrismo «de la mano derecha» los actos de culto antinómicos son puramente metafóricos, en el tantrismo «de la mano izquierda» se llevan efectivamente a la práctica. Actos repulsivos, perversos y espantosos (algunas sectas transmiten prácticas secretas rituales con cadáveres) son un paso obligado para que el adepto pueda comprender a fondo que el bien y el mal son relativos: el uno no puede existir sin el otro. No hay bien que exista por sí mismo, es decir, que no esté relacionado con el mal, como tampoco existe el mal absoluto, separado del bien. Tanto el bien como el mal no son más que ilusiones. La salvación pasa a través del bien, pero también a través del mal, porque la liberación del alma reside en una dimensión que está más allá de ambos.

El deseo erótico y la unión sexual del dios y de la *śakti* son el punto central de las visiones simbólicas y de los cultos tántricos. A partir de la dispersión de la variedad infinita de las formas, el adepto intenta reconstruir el orden y encontrar de nuevo al Uno mediante el gesto ritual y la meditación. Al final de su largo y penoso camino iniciático, revivir el momento primero de la unión con dios significa experimentar la unidad, antes de que existiera la oposición entre espíritu y materia, entre varón y mujer, entre puro e impuro, entre conocimiento y acción, y también, paradójicamente, entre existencia y liberación. En algunas sectas la unión sexual se practica ritualmente con una mujer iniciada. En el rito *maithuna*, en el momento del orgasmo el varón debe retener el semen para simbolizar su distanciamiento del placer y el carácter no procreador de la unión entre divinidad y *śakti* en el momento de la reabsorción de todas las distinciones. De este modo, el cuerpo se convierte en el vehículo final de la liberación, porque la fusión de los contrarios no se produce al final de los tiempos, sino aquí, ahora y en mí.

17. El culto a la Diosa

De los hallazgos arqueológicos de Harappā y de Mohenjo-Dāro se puede deducir que ya desde el II milenio a.C. los pueblos autóctonos agrícolas veneraban a la que tipológicamente puede considerarse una Diosa Madre tierra (capítulo I, 5; → Seres sobrehumanos). En cambio, el panteón de las tribus arias generalmente estaba compuesto por divinidades masculinas de naturaleza celestial. La lenta transformación de la civilización védica hizo resurgir, en formas intermedias, algunas creencias antiguas, como el culto a la Diosa Madre —permanentemente vivo entre las capas más bajas de la población—, que se consolidó y se extendió. En los pueblos la Diosa siguió siendo venerada como *Gaurī*, «la amarilla», *Śakambharī*, «la que proporciona vegetales», *Vindhyavāsinī*, «la que habita los montes», protectora de la comunidad, garante de la fertilidad de los campos y de la abundancia de las cosechas. Una vez difundido por los centros urbanos, el culto se convirtió en prerrogativa de la familia real y se erigieron templos a la Diosa en el interior de los palacios de los monarcas. Solamente el rey podía presidir las celebraciones de ofrendas y sólo el jefe del pueblo podía actuar de «sacrificante» en las ceremonias dedicadas a la Diosa. Los aspectos cruentos e «impuros» del culto tribal fueron atenuados o reelaborados, y progresivamente admitidos por la ortodoxia. La Madre Tierra se había convertido en una divinidad garante del poder.

Las especulaciones del tantrismo y del movimiento de la *bhakti* hallaron una fuente de inspiración en la idea tradicional de la Diosa que otorga fecundidad, vida, y protege el *dharma*. La antigua «madre» divina asumió las connotaciones religiosas de «esposa» de dios, y el tema de la fecundidad se transformó en el simbolismo sagrado de la unión sexual, con formas de intenso erotismo. La especulación filosófica elevó a una dimensión metafísica el acto amoroso para expresar la unión de lo efímero con lo absoluto, del hombre en dios, de lo múltiple en lo uno.

Ya a comienzos del período Gupta el culto a la Diosa coexistía con el de Viṣnú y Śiva. La esposa de Viṣnú es Lakṣmī, diosa de la prosperidad y de la belleza, o Śrī. La esposa de Śiva tiene, como su esposo, dos realidades diferentes: en su aspecto terrorífico es Durgā, es Kālī la de la guirnalda de cráneos, negra, desnuda, ebria de alcohol y de sangre. Pero en Śiva también se expresa el ideal de la pureza y de la renuncia; de ahí que, para conquistarlo, la diosa se transforma en *Yogeśvarī*, «Señora del *yoga*». Precisamente ella, la impura, osa rivalizar con Śiva en las prácticas de la ascesis y de la pureza, y junto a él seguirá desempeñando su papel de salvación en el mundo.

El poder generador forma parte de la naturaleza dinámica y femenina de lo divino: sin la *śakti*, dios es como un cadáver inmóvil. Ella es quien lo despierta del éxtasis profundo para que, abandonando su estado de concentración, libere las formas a la existencia y dé vida al universo. Origen de todo lo fenoménico, la Diosa, *Devī*, es venerada como *Mahālasā*, «la Gran activa». Pero también es *Mohinī*, «la que enfervoriza» al espíritu en perfecta contemplación. Ecos de esta intuición aparecen en el *Devīmāhātmya* (siglos V-VII d.C.), que atestigua la plenitud alcanzada por el culto de la Diosa. La esposa de dios es *Ādiśakti*, «Poder originario», y al mismo tiempo *Mahāmāyā*, la «Gran ilusión» que encanta al hombre con las formas del cosmos, y también *Mahāvidyā*, la «Sabiduría suprema», autora de su liberación.

El śaktismo, forma esotérica y extrema del culto, ve en la diosa el momento eterno de autoconciencia y libertad del absoluto, el aspecto «dinámico» en oposición al

impasible brillar de la conciencia no reflejada de Śiva, cadáver blanco con el que la diosa, desnuda y negra, pretende acoplarse. Los *Śaktatantra* exaltan a la *śakti* en su papel de Señora suprema a la cabeza del panteón indio, objeto de culto en sus distintas manifestaciones, entre las que destacan Kālī y Tripurasundarī.

18. El hinduismo moderno

A partir del siglo XIX, aparecen en el hinduismo algunos movimientos de renovación ocasionados por el choque con el colonialismo, que sometía la cultura india a una dura confrontación con el pensamiento y la religión de Occidente y a una reflexión profunda sobre los valores y el sentido mismo de su propia tradición. Las corrientes reformadoras dedicaron por primera vez su atención a los problemas sociales y políticos, cosa que favoreció una renovación espiritual tal vez más ideológica que religiosa. No podría haber sido de otro modo: frente a los cambios que la política colonial pretendía imponer sistemáticamente en la cultura y en la sociedad tradicionales, los maestros más innovadores se convirtieron en intérpretes de una nueva conciencia de la identidad cultural india, otorgando a los valores religiosos que ésta había desarrollado una dimensión universalista desconocida en el pasado.

Algunas reflexiones, algunas opciones básicas fueron adoptadas por varios maestros espirituales: por ejemplo, la idea de que el hinduismo era sustancialmente monista, abierto a otras confesiones religiosas y a los descubrimientos de la ciencia occidental; o bien la crítica al sistema de castas e incluso el ideal de la no violencia. Muchas de estas ideas ejercieron una profunda influencia sobre las elites urbanas de la época.

Entre los principales movimientos renovadores cabe destacar sobre todo el *Brāhmo Samāj*, fundado en 1828 por Raja Rām Roy (1772-1833). Influido en un primer momento por la mística *sufí* del islam, se centró más tarde en la doctrina cristiana. Rechazaba las castas, los cultos «idólatras» basados en el sacrificio, la idea de la transmigración y del *karman*, condenaba la poligamia y el uso de la pira para las viudas (*satī*). Pretendía conducir el hinduismo a la inspiración teísta que iluminaba los *Upaniṣad* medios, que, en su opinión, estaba en armonía con la fe cristiana. Y aunque sus interpretaciones del mensaje evangélico le enajenaron las simpatías de los misioneros, tanto él como sus seguidores, entre los que se cuentan el poeta Tagore, siguieron enseñando el ideal de un movimiento destinado a reagrupar a todos los creyentes en dios, por encima de las divisiones históricas de la fe.

Unas décadas más tarde, en 1875, el Swāmī Dayānanda Sarasvatī (1824-1883) fundaba en Bombay el movimiento *Āryasamāj* para promover la cultura india según su inspiración original, liberándola de las influencias cristianas y musulmanas. Su intento de hacer revivir los valores del pasado era tan tenaz como contradictorio: negaba autenticidad incluso al hinduismo puránico y proclamaba un retorno a los *Veda*, aunque les daba una interpretación totalmente moderna inspirada en un monoteísmo abstracto muy alejado de la antigua visión. Tras la muerte del maestro el movimiento incluso se expandió, y se fundaron escuelas, hospitales y orfelinatos. Sus ideales nacionalistas y democráticos y su compromiso social inspiraron muchos movimientos políticos indios en pro de la independencia.

Si Dayānanda Sarasvatī rechazaba las tradiciones místicas viṣnuistas y sivaítas, otros famosos maestros, en cambio, se inspiraron precisamente en los ideales de la devoción y de la mística para fundar una experiencia religiosa unificadora, abierta a todas las religiones. Así lo hicieron Rāmakriṣna (1836-1886) y su discípulo Vivekānanda (1863-1902), o Śrī Aurobindo Ghose (1872-1950) que, tras un período de lucha política por la independencia, se retiró a Pondicherry, donde fundó un centro espiritual de meditación *yoga* que reunía experiencias místicas de varias tradiciones religiosas. Su sueño era trazar una visión omnicomprensiva de la historia y del saber humano, desvelar el secreto avance universal del espíritu hacia lo divino.

Bhaktivedanta (1896-1977) fundó el movimiento Hare Krishna, cuyo objetivo era revivir con fervor renovado la tradición extática de abandono al amor de dios. La rama americana de esta escuela, la International Association for Krishna Consciousness, fundada en 1966 en Nueva York, fue probablemente una de las primeras sectas religiosas orientales de Occidente: transformada muy pronto en un movimiento introvertido de huida utópica de la sociedad, sus provocaciones alternativas fueron el signo más visible de un malestar cultural mucho más profundo (cf. capítulo XXIII).

Estas páginas de reflexión sobre la espiritualidad hinduista se cierran con la figura de Mohandas Gandhi (1896-1948), el *Mahatma* (la «gran alma»), la voz de la no violencia, de la solidaridad y de la tolerancia religiosa basada en la búsqueda de la verdad, maestro del compromiso ético que pretende traducirse en acción política, el guía espiritual que llevó a la India a la libertad.

BIBLIOGRAFÍA

Bharati, A. (1977), *La tradizione tantrica*, Roma.

Biardeau, M. (1985), *L'induismo. Antropologia di una civiltà*, Milán.

Biardeau, M., y C. Malamaoud (1976), *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, París.

Boccali, G., ed. (1982), *Jayadeva. Gītāgovinda*, Milán.

Bouez, S., ed. (1992), *Ascèse et renoncement en Inde*, París.

Brockington, J. L. (1981), *The sacred Thread. Hinduism in Its Continuity and Diversity*, Nueva York.

Brooks, D. R., ed. (1990), *The Secret of the Three Cities. An Introduction to Hindu Śākta Tantrism*, Chicago-Londres.

Conio, C. (1974), *Mito e filosofia nella tradizione indiana*, Milán.

Della Casa, C., ed. (1976), *Le Upaniṣad*, Turín.

Dhavamony, M. (1971), *Love of God according to Śaiva Siddhānta. A Study in the Mysticism and Theology of Śaivism*, Oxford.

Dimmitt, C., y J. A. B. van Buitenen, eds. (1978), *Classical Hindu Mythology. A Reader in the Sanskrit Purāṇas* Filadelfia.

Donatoni, R., ed. (1995), *Vidyāraṇya. La liberazione in vita. Jīvanmuktiviveka*, Milán.

Doniger O'Flaherty, W., ed. (1980), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley-Los Ángeles.

— (1981), *Śiva. The Erotic Ascetic*, Londres.

Dumont, L. (1991), *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milán.

Eliade, M. (1973), *Yoga. Immortalità e libertà*, Milán.

Filippani Ronconi, P., ed., (1968), *Upaniṣad antiche e medie*, Turín.

— (1994), *L'induismo*, Roma.

Fossati, S., ed. (1994), *Insegnamenti sullo Yoga. Gheraṇḍa-saṃhitā*, Turín.

Gnoli, R., ed. (1962), *Testi dello Śivaismo*, Turín.
—, ed. (1972), *Abhinavagupta. Luce delle Sacre Scritture (Tantrāloka)*, Turín.
—, ed. (1979), *Abhinavagupta. Essenza dei Tantra*, 2 vols., Turín.
Gonda, J. (1981), *Le religioni dell'India*, 2 vols., Milán.
Gupta, S., D. J. Hoens y T. Goudriaan (1979), *Hindu Tantrism*, Leiden.
Keith, A. B. (1971), *The Religion and Philosophy of the Veda and Upaniṣads*, Westport.
Kopf, D. (1978), *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*, Princeton.
Levi, S. (1966), *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, París.
Malamoud, C. (1994), *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, Milán.
Martin-Dubost, P. (1989), *Śaṅkara e il Vedānta*, Roma.
Milanetti, G., ed. (1995), *Padmāvat. Il poema della donna di loto*, Venecia.
O'Flaherty, W. D., ed. (1975), *Hindu Myths. A Sourcebook*, Harmondsworth.
Orlandi, C., y S. Sani, eds. (1992), *Atharvaveda. Inni magici*, Turín.
Panattoni, E., ed. (1993), *Inni degli Ālvar. Testi tamil di devozione viṣṇuita*, Turín.
Papesso, V,. ed. (1929-1931), *Veda. Inni del Rig-Veda*, Bolonia.
Pensa, C., ed. (1978), *Patañjali. Gli aforismi sullo Yoga*, Turín.
—, ed. (1978), *Īśvarakṛṣna. Le strofe del Sāṃkhya*, Turín.
Piano, S., ed. (1994), *Bhagavadgītā. Il canto del Glorioso Signore*, Cinisello Balsamo.
— (1996), *Lo hinduismo. La prassi religiosa*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, IV: *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari, pp. 133-194.
— (1996), *Sanātanadharma. Un incontro con l'induismo*, Cinisello Balsamo
Piantelli, M. (1974), *Śaṅkara e la rinascita del Brāhmanesimo*, Fossano.
—, ed. (1980), *Īśvaragītā o «Poema del Signore»*, Parma.
—, ed. (1994), *Govindanātha. Il Poema di Śaṅkara*, Turín.
— (1996), *La religione vedica. Lo hindūismo. Testi e dottrine*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, IV: *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari, pp. 17-48, 49-131.
Prasad Mishra, L., ed. (1979), *Mistici indiani medievali*, Turín.
Radhakrishnan, S. (1974), *La filosofia indiana. Dal Veda al Buddhismo*, Turín.
Stutley, M. y J. (1980), *Dizionario dell'Induismo*, Roma.
Zaehner, R. C. (1972), *L'induismo*, Bolonia.
Zvelebil, K. V. (1979), *I maestri di Poteri. I Siddha dell'India*, Roma.

Capítulo XVI

BUDISMO

1. Introducción

El budismo nace en la India en el siglo VI a.C., una época de importantes cambios económicos y sociales y de intensa renovación religiosa. Las inquietudes racionales y especulativas, la desazón ante la antigua verdad revelada en los textos sagrados y las preocupaciones pragmáticas se tradujeron en un movimiento —los *śramaṇa*— de «disidencia» religiosa y filosófica. El budismo rechazaba además los sacrificios y la lógica sacra que implicaban; negaba la existencia de un dios personal o de un principio absoluto y rechazaba la tradición sagrada de la revelación contenida en los *Veda*. La orden monástica que se había constituido en torno a Buda, que prescindía de las divisiones de casta, ponía en tela de juicio la relación entre el especialista de lo sagrado y el laico, y proponía una concepción diferente de la experiencia religiosa. La decisión de predicar utilizando el lenguaje cotidiano de los oyentes contribuía también a poner en peligro todo el sistema del poder religioso tradicional. La que en principio era una corriente minoritaria y heterodoxa supo interpretar el nuevo discurso cultural tan profundamente que en unos pocos siglos se convirtió en la tradición espiritual dominante en la India.

A lo largo de los 2.500 años durante los que el budismo se ha extendido por todas las culturas de Asia e incluso de Occidente, los rasgos de la antigua doctrina lógicamente se han ido modificando. Largo ha sido el camino que ha conducido desde la solitaria búsqueda de perfección del *arhat* al impulso universalista del *bodhisattva*, iluminado por los ideales de la sabiduría y de la compasión, hasta las inquietantes verdades iniciáticas del esoterismo tántrico y la sofisticada e irónica sabiduría de las paradojas *zen*. Pero las nuevas formas —a menudo caracterizadas por tendencias soteriológicas y devocionales— y las diversas prácticas de culto, influidas por otras religiones, nunca han menoscabado, en ninguna de las escuelas, la importancia de la figura paradigmática del fundador y aquella primitiva visión de salvación —la conciencia del sufrimiento de existir, el distanciamiento de las ilusiones y la iluminación— que él había enseñado.

2. La vida de Buda

Su nombre era Siddhārta y su patronímico, Gautama. Pocos son los datos históricos que tenemos acerca de él. La mayoría de los estudiosos actuales creen que la fecha de su nacimiento se remonta, aproximadamente, al 566 a.C. y la de su muerte al 486 a.C. Su padre, Śuddhodana, jefe del clan de los śākya, era gobernador de Kapilavastu, un pequeño estado oligárquico situado en la llanura junto a las estribaciones del Himalaya nepalés.

La biografía de Buda es producto de una tradición compleja, porque la exuberante fantasía de la fe —ingenua y profunda al mismo tiempo— y las exigencias de la predicación fueron idealizando cada vez más la vida del maestro hasta convertirla en la reproducción de un esquema abstracto de perfección sagrada. Pretender separar la verdad histórica del relato ficticio es una empresa casi imposible. Y puede que ni siquiera fuera justo hacerlo: durante siglos ha sido precisamente esta «vida ideal» la fuente de una profunda inspiración religiosa.

Ya su concepción es extraordinaria. Mientras reside en el paraíso de Tuṣita, Buda elige el momento y el lugar de su nacimiento en la tierra. En el *Lalitavistara* y en el *Nidānakathā* la narración aparece envuelta en una atmósfera como de sueño frente al milagro: la luz se esparce por el mundo de forma imprevista, la tierra tiembla y una música suave suena en el aire. Buda penetra en el seno de Māyā bajo la forma de un elefante blanco de seis colmillos. Ser puro, rodeado y asistido por los dioses, apenas ha nacido y ya muestra los 32 signos físicos de la perfección. Según las palabras del viejo sabio Asita, Siddhārta está destinado a ser un rey universal o un iluminado.

Poco después del parto, muere la madre y el niño es criado por la tía, Mahāprajāpatī. El padre lo ama con ternura y pretende por todos los medios protegerlo de cualquier turbación. La primera época de esta «vida ideal» del fundador carismático está marcada por la perfección mundana más completa. Los textos nos hablan de un joven Siddhārta hermoso, bueno y sabio que pasa sus días en los jardines del palacio, en un mundo aparte, maravilloso. A los dieciséis años se casa con su prima Yaśodhara.

Pero en cierto momento este encanto se rompe. Cuenta la leyenda que un día Siddhārta salió del palacio y se encontró con un viejo, en la segunda salida se encontró con un enfermo y en la tercera salida se detuvo ante un cortejo fúnebre: la «crisis iniciática» se traduce en una gradual toma de conciencia del sufrimiento y del carácter ilusorio de la vida. Habiéndose aventurado fuera de su jardín por cuarta vez, encuentra a un asceta mendicante y ve en su serena dignidad una primera vía de liberación. Al regresar a palacio se entera de que ha tenido un hijo, Rāhula. Su deber social ya está cumplido. Aquella misma noche, tras haberse despedido en silencio de su esposa y del niño, Siddhārta abandona la casa, se despoja de sus vestiduras de príncipe y penetra solo en el bosque, para buscar —como aparece escrito en el *Majjhimanikāya*— «lo que no tiene nacimiento, lo que no envejece ni decae, lo que no muere, lo que no conoce el sufrimiento, lo que es puro, totalmente libre de ataduras: el *nirvāṇa*».

Sigue un largo y penoso período de angustia y de pruebas. Siddhārta se convierte en discípulo de renombrados maestros, Ārāḍa Kālāma y Udraka Rāmaputra, pero finalmente, insatisfecho, emprende en solitario su búsqueda espiritual. Durante seis años se impone las formas más duras de ascesis, consistentes en extenuantes vigilias en meditación y terribles ayunos. Pero llega a la convicción de que a través de la humillación del cuerpo no se puede alcanzar una mayor claridad de la mente. De repente, recuerda un estado de meditación, conocido como primer *jhāna*, en el que en otro tiempo había entrado espontáneamente, un estado de calma sin la implicación de los sentidos, de serena alegría. Intuye que éste es el camino. Comienza a alimentarse de nuevo y recupera las fuerzas. Sus primeros discípulos, decepcionados por lo que consideran una concesión, le abandonan. Como en muchas narraciones de las vidas de los héroes míticos, en el momento crucial Siddhārta también se queda solo. Pero los textos lo describen seguro de sí mismo y la narración se vuelve premiosa, creando un clima creciente de espera cósmica.

Estando en meditación al pie de un árbol de *pīpal* —símbolo del Árbol de la Vida y *axis mundi*— se enfrenta con la última prueba iniciática. Māra, el tentador, que reina sobre los sentidos y sobre los deseos, intenta con sus visiones apartarlo de la concentración para impedirle que alcance el conocimiento último. La victoria sobre las tentaciones marca el fin del período divisorio y es la premisa de su radical transformación interior. Nos acercamos al punto central del esquema narrativo, al momento decisivo de la búsqueda espiritual. Durante la primera parte de la noche, Siddhārta recorre los cuatro estadios de la meditación, que le conducen gradualmente a la consecución de la «no triste, no alegre, equilibrada, sabia y perfecta pureza» de la mente. Al amanecer, «destruida la ignorancia, disipadas las tinieblas, despierta la conciencia, conquistada la luz», Siddhārta se ha convertido en Buda, el iluminado.

Comienza, pues, la segunda parte de la «vida ejemplar», que es un reflejo especular de la primera. De nuevo Buda atraviesa un período de angustia: no sabe si debe revelar esa «verdad profunda, difícil de descubrir, difícil de percibir, tranquila, preciosa, íntima, accesible a los sabios». Es la duda más profunda de toda santidad; es la última tentación de Māra, que incita a Buda a entrar en el *nirvāṇa* sin preocuparse del resto de los hombres. Pero Buda vuelve al mundo, y la lógica de la narración hagiográfica exige que los primeros en escuchar la nueva doctrina y en convertirse sean precisamente los discípulos que le habían abandonado: es el reconocimiento de su carisma.

El «Discurso de Benarés» se ha definido también como el «Discurso que puso en movimiento la rueda de la Ley», porque a partir de ese momento se inició una nueva era para los fieles y la verdad entró en la historia. El discurso comienza con la idea de que hay una «vía media» para quien busca la verdad y la liberación, una vía que rechaza los extremos, tanto el de la devoción total a los sentidos como el de la negación total del cuerpo. El discurso expone las Cuatro Nobles Verdades, que representan el núcleo doctrinal del budismo.

Con la predicación, se inicia un período de vida tan perfecta según los valores de lo sagrado como perfecta había sido la juventud según los valores de lo profano. La vida mendicante y errabunda que Buda ha escogido le llevará, durante casi cuarenta y cinco años, a predicar sus enseñanzas en los reinos de Kośala, Magadha y Kāśī. Con las conversiones y el incremento del número de fieles se constituye el *saṃgha*, la Comunidad de los monjes. El relato de las arduas discusiones filosóficas, las leyendas acerca del pérfido Devadatta y su engañosa hostilidad, ocultan sin duda el recuerdo de la reacción y de la oposición hallada en el primer período de expansión.

Se aproxima el ocaso de la vida. Como había ocurrido con su nacimiento, Buda también tiene poder sobre su muerte: controla milagrosamente el momento y la forma. Enferma gravemente por haber comido alimentos en mal estado. Las visiones de la fe otorgan al relato del acontecimiento un aura, una musicalidad de apoteosis divina: «Se recostó sobre el lado derecho, como un león, cruzando los pies, reflexivo, consciente. Y he aquí que en aquel momento los dos árboles de *sāla* se cubrieron completamente de flores, aunque no era la estación de florecer, y rociaron el cuerpo del Perfecto, volvieron a rociarlo y lo recubrieron de flores, en honor del Perfecto. Y del cielo cayeron flores divinas *mahādāvara* y rociaron, volvieron a rociar y recubrieron el cuerpo del Perfecto, en honor del Perfecto. Instrumentos musicales divinos resonaron en el aire en honor del Perfecto» (*Mahāparinirvāṇasūtra*, V, 1-2). Pero en otras páginas permanece intacta, dolorosa y serena, la voz de un antiguo relato: advirtiendo que su muerte era inminente, Buda llama junto a él a Ānanda, que llora vencido por la aflicción, y le hace sentar a su lado: «Basta, oh Ānanda, no te aflijas, no te lamentes. Pues ya antes yo dije: de todas las cosas queridas y agradables, ¿acaso no es variada la existencia, cierta la separación y el cambio? Lo que ha nacido, crecido, fruto de la mezcla, ¿cómo podría no perecer nunca? No hay noticias de algo similar. Durante mucho tiempo, Ānanda, has sido seguidor del Beato, con amor ... Por esto, Ānanda, tú que has adquirido méritos, sométete a un esfuerzo más y pronto también tú te verás libre de toda atadura» (*ibid.*, V, 14). Los textos cuentan que abandonó el mundo sin angustia, sereno, en un estado controlado de meditación, para extinguirse en la liberación definitiva del *parinirvāṇa*.

3. Los fundamentos doctrinales: las Cuatro Nobles Verdades

Los estudiosos no comparten la convicción secular de los creyentes de que los textos de los *nikāya* escritos en pali reproduzcan fielmente las palabras del maestro. Carecemos de fuentes fiables que nos hablen del budismo antiguo: los textos son tardíos, escritos unos quinientos años después de la muerte de Śākyamuni. Sin embargo, las tradiciones de las diversas escuelas explican las Cuatro Nobles Verdades con una semejanza notable y nos describen cómo el maestro en la predicación insiste en estas proposiciones, presentándolas como la base que sostiene su experiencia de iluminación. Y así fueron recibidas, porque, aunque las primeras escuelas disintieron entre sí en su interpretación, tuvieron un papel fundamental a la hora de determinar las directrices de la doctrina y de la práctica.

La primera afirmación reza así: «Ésta, oh monjes, es la santa verdad acerca del dolor (*duḥkha*): el nacimiento es dolor, la vejez es dolor, la enfermedad es dolor, la muerte es dolor; la unión con lo que nos disgusta es dolor, la separación de lo que nos gusta es dolor, no obtener lo que se desea es dolor; en una palabra, dolor son los cinco elementos de la existencia individual».

El budismo antiguo considera el sufrimiento un problema crucial, pero no se refiere simplemente al sufrimiento del cuerpo o al disgusto por las pasiones frustradas. La enseñanza de Śākyamuni se inicia con la toma de conciencia de un malestar existencial profundo. Los componentes de la realidad carecen de un yo, y esta condición de transitoriedad hace que todo esté sometido a la disolución y es la fuente del sufrimiento. Sufrimiento tiene un sentido abstracto, universal, y así «impermanencia» significa la no sustancialidad de mi propio ser. Porque a los hombres se les ha inducido

a soñar en un absoluto, a aferrarse a la idea de un yo que perdure en el obsesivo ciclo de las reencarnaciones. Pero todo es transitorio, así que todo es sufrimiento. Las alegrías que la vida nos ofrece también contienen en su origen la semilla de la angustia, porque sólo contribuyen a alimentar una ilusión más fuerte.

Desde los orígenes, el budismo negó tanto la existencia del *Brahman*, el principio absoluto, como del *ātman*, la realidad individual, y también la presencia de un dios eterno y omnipotente, propugnada por el hinduismo. Los textos hablan del sujeto y de su actividad psicofísica como de una precaria conjunción de «agregados» (materia y forma, sensaciones, ideas, predisposiciones y fuerzas, conciencia) mutables y caducos que originan compuestos «vacíos de esencia». El yo individual es concebido como la simple expresión de un nombre.

Con la segunda y tercera noble verdad, Śākyamuni expone el origen del sufrimiento y lo identifica con una eterna sed de vivir, que hunde sus raíces en los deseos de los sentidos y en la ignorancia.

«Ésta, oh monjes, es la santa verdad acerca del origen del dolor: es aquella sed que es causa de reencarnación, que va unida a la alegría y al deseo, que halla goce aquí y allá; la sed de placer, la sed de existencia, la sed de extinción.»

«Ésta, oh monjes, es la santa verdad acerca de la supresión del dolor: es la supresión de esta sed mediante la anulación total del deseo, es expulsarla, reprimirla, liberarse de ella, abolirla.»

Es un mensaje de esperanza: la condición de sufrimiento del hombre no es absoluta, bastará con suprimir las causas para que con ellas se extingan también los efectos y se alcance la salvación. Pero esta formulación tan concisa de la segunda y tercera verdad resultó ser, desde la más antigua tradición, oscura y poco clarificadora. Ya en los primeros textos del canon se sintió la necesidad de completarla con la doctrina del «origen dependiente».

Expresada con claridad en el *Lalitavistara* y en el «Discurso a Kātyāyana» del *Samyuttanikāya*, constituye una reflexión nueva sobre la teoría de la causalidad del *karman*, sobre el sentido de la responsabilidad moral y de la libertad. La sed de existencia, la falsa concepción del yo y la ignorancia son las condiciones del incesante renacer del hombre, las causas últimas de su sufrimiento existencial. La plena comprensión de la impermanencia de lo real y de la no sustancialidad del yo hace que el hombre pueda pacificar sus inclinaciones. La paz le conduce a un mejor conocimiento de la naturaleza ilusoria del propio yo y del mundo de la experiencia. Aceptando la caducidad de los fenómenos, mediante el abandono de las pasiones y la supresión de la sed de vivir, el hombre consigue el distanciamiento total. Cualquier residuo kármico es anulado progresivamente, ya no hay devenir: al librarse del ciclo de las reencarnaciones, el hombre se libera del sufrimiento.

La cuarta noble verdad señala el camino que conduce a la liberación. «Ésta, oh monjes, es la santa verdad acerca del camino que conduce a la supresión del dolor: es el sagrado camino de ocho tramos, es decir: recta fe, recta decisión, recta palabra, recta acción, recta vida, recto esfuerzo, recto recuerdo, recta concentración.» Es algo más que un código moral: adopta las características de una terapéutica espiritual, condicionada por la rigurosa observancia de técnicas de control de la mente perfectamente definidas. Se desarrolla en tres directrices: la práctica de las virtudes morales (*śīla*), la práctica de la meditación (*samādhi*) y la práctica de la sabiduría (*prajñā*).

4. El «nirvāṇa»

Para el budismo antiguo el *nirvāṇa* es la experiencia espiritual más elevada, que sólo se puede alcanzar a través de un largo período de conocimiento y de meditación, de control de los sentidos y de iluminación. Es la liberación del *saṃsāra*, la «extinción» definitiva de ese fluir de elementos llamado «yo». Los primeros textos lo definen como «cesación», «ausencia de sed de vida», «distanciamiento»: «Caducos son los fenómenos, sometidos a las leyes del surgir y del perecer ... Para ellos extinguirse es la felicidad» (*Mahāparinirvāṇasūtra*, VI, 10).

Expresado sobre todo apofáticamente, increado, inalterable, sin principio ni fin, incondicionado, este estado puro más allá del bien y del mal y de cualquier factor que vincule el ser a la corriente de las transmigraciones, esta nada absoluta que supera las etapas más elevadas de la experiencia mística, es el ideal al que hay que tender. El hombre, «sombra empujada por un viento impetuoso que incansablemente reúne y separa sus diversos componentes», podrá, «disipando el deseo, interrumpir el curso del río de la existencia. Comprendiendo el fin de todo lo que está destinado a perecer, podrá reconocer "lo que no ha sido creado"» (*Dhammapada*, 383).

En el canon no abundan los pasajes sobre el *nirvāṇa*: subsiste, pues, una profunda ambigüedad al enlazarse dos perspectivas epistemológicas y soteriológicas. Si el *saṃsāra* se entiende objetivamente como el mundo transitorio que sólo proporciona sufrimiento, entonces el *nirvāṇa* tiene que ser algo diferente. La antigua metáfora de la «otra orilla» se hace aquí comprensible, porque recoge una concepción objetivamente «diferente», que sólo se alcanza en el momento de la muerte y de la salida definitiva del ciclo de las reencarnaciones: es el «*nirvāṇa* completo». El concepto de extinción se hace más profundo hasta convertirse en una realidad de alegría «más allá» de la vida y de la muerte. Pero si el *saṃsāra* se interpreta como la condición subjetiva de sufrimiento de la mente ignorante, prisionera en la oscuridad de sus propias ilusiones, entonces el paso del *saṃsāra* al *nirvāṇa* adopta el significado de un cambio interior radical. En su condición de estado más depurado de sabiduría, el *nirvāṇa* no es más que el estado de la mente iluminada. La distinción se vuelve sutil: el *nirvāṇa* está en el *saṃsāra*, la salvación no está en la huida de un mundo de sufrimiento, sino en la búsqueda puramente interior hacia la iluminación en esta vida.

5. El recuerdo de la palabra: la formación del canon

La transformación de los ideales ascéticos en un sistema de doctrina y en un código de reglas monásticas representó la culminación del proceso de abstracción de la figura carismática del fundador y de transformación institucional de lo que había nacido como un movimiento marginal.

La fijación de las enseñanzas de Buda fue una actividad lenta pero constante. Y cuando los grupos de monjes mendicantes fueron creciendo y se volvieron sedentarios, se hizo apremiante la necesidad de establecer un código de reglas comunes como instrumento indispensable para preservar la cohesión y la supervivencia misma de la comunidad. También data de los primeros siglos la voluntad extendida de profundizar y armonizar en una «vía» coherente los contenidos y las técnicas de la meditación.

Los cánones que han llegado hasta nosotros son textos sagrados especialmente complejos, fruto de una elaboración colectiva llevada a cabo por generaciones de monjes que se esforzaron por transmitir de memoria las enseñanzas del fundador. La obra de transcripción de los textos se realizó cuatro siglos después de la muerte de Buda. Todas las escuelas poseían su propio *corpus* de escrituras, llamado *Tripiṭaka*, compuesto de tres secciones: el *Sūtrapiṭaka*, que transmitía las enseñanzas de Buda, el *Vinayapiṭaka*, que transmitía las reglas de la comunidad monástica, y el *Abhidharmapiṭaka*, que transmitía la profundización teórica de la doctrina llevada a cabo por las diversas tradiciones escolásticas.

6. El recuerdo de la figura: las biografías de Buda

La muerte de un fundador carismático siempre produce un trauma desgarrador, que pone en peligro la supervivencia misma de la primera comunidad de fieles. Los discípulos de Buda se enfrentaron a esta crisis partiendo del presupuesto de que «el Perfecto no puede ser conocido fácilmente a través de las palabras» (*Saptaśatikāprajñāpāramitā*). Esta convicción alentó la búsqueda de nuevas vías, que no fueran el relato oral de las enseñanzas, a fin de mantener vivo el sentido de la experiencia del maestro.

La figura de Buda se convirtió en una fuente de inspiración religiosa muy creativa. Los diferentes tipos de representación visual, el florecimiento de múltiples formas de culto y la elección de nuevos temas de contemplación cuestionan muchos de los tópicos sobre el supuesto papel secundario de las prácticas «religiosas» en la tradición budista. El primer budismo debía de ser mucho más rico y libre en la práctica de lo que permiten deducir las meticulosas especulaciones de los textos canónicos. Y cuando la práctica se consolidó con toda la complejidad de sus significados simbólicos, entonces la escolástica intentó englobarla en sus esquemas doctrinales.

Una de las primeras formas con que los budistas elaboraron las posibilidades semánticas de la figura del fundador fue a través de los epítetos. Ya en el *Majjhimanikāya*, Upāli, un discípulo de Buda, lo exalta con cien títulos honoríficos, y la versión sánscrita del texto añade que «los pronunció por inspiración espontanea de fe». Algunos epítetos acentuaban cualidades de Buda poco destacadas en las escrituras; otros, como *mahāpuruṣa*, «de grandeza cósmica», *cakravartin*, «soberano universal», *bhagavan*, «señor benevolente», procedían de modelos míticos. Y otros, como *tathāgata*, «el perfecto», conservaban un aura de ambigüedad sagrada y de misterio. Su enunciación se convirtió en soporte de la plegaria y de las prácticas de contemplación. Con el paso de los siglos los epítetos se centraron más en los aspectos extraordinarios de Buda y se convirtieron en la base de la devoción. Los comentaristas buscaron a fondo en la densa polisemia de los adjetivos y crearon elaboradas etimologías que ampliaron su significado. Y también a través de estos epítetos los fieles aprendieron a concebir la figura del maestro como la revelación terrenal de un absoluto trascendente.

Los primeros textos budistas no narran una vida *continua* de Buda, porque se concentran en sus enseñanzas. Pero entre los años 200 a.C. y 200 d.C., retomando las tradiciones orales y ampliando las fragmentarias referencias que aparecían en los *sūtra*, varias escuelas elaboraron biografías. El *Mahāvastu*, el *Lalitavistara*, el *Nidānakathā* o el famoso poema *Buddhacarita* atribuido a Aśvaghoṣa se basaban sin

duda en hechos históricos, aunque fueron enriquecidos con motivos mitológicos y episodios edificantes. Se puso un mayor énfasis en la naturaleza trascendente de Buda: si los primeros relatos narraban las penalidades o debilidades de Siddhārtha, ahora se presenta como un ser que está por encima de cualquier fragilidad humana, y un aura de milagro ilumina los momentos cruciales de su existencia en un escenario de drama cósmico.

Los textos canónicos nos hablan de varios *buddha* que vivieron en épocas distintas y en mundos diferentes. No todos son iguales: su perfección espiritual es mayor o menor según sus aspiraciones. Algunos, una vez alcanzada la iluminación, se reservan sus frutos sólo para sí; otros *buddha*, en cambio, practican las virtudes para ayudar a los seres sensibles. Otros, por último, crean Tierras Puras donde los fieles puedan renacer y encontrar la salvación. Muy pronto Śākyamuni fue descrito como uno de los muchos *buddha* aparecidos en nuestro mundo. De este modo adquiría un valor más elevado el significado de la experiencia terrenal de Śākyamuni: el hecho de considerarlo el maestro de nuestra era, de atribuirle una «línea» y adaptar su experiencia terrenal a la lógica de un modelo de perfección metafísica otorgaba una legitimación más profunda a su mensaje «histórico». La idea de que existían muchos *buddha* fundaba además una nueva soteriología, porque sugería que, aunque el mensaje de Śākyamuni hubiera sido olvidado, existía la certeza de que otro *buddha*, Maitreya, vendría a la tierra a traer la verdad y la salvación.

7. La comunidad de los monjes

Las enseñanzas de Buda se presentan como un «camino» hacia la verdad, que hay que comprobar mediante la experiencia personal basada en la práctica. Durante mucho tiempo se creyó que solamente la opción monástica representaba el ideal de la «vía media», entre las ilusiones de la vida mundana y las conmociones de la vida ascética, capaz de llevar a cabo la liberación (→ Monaquismo).

Durante el período de predicación de Buda, los discípulos crearon en torno a él la primera comunidad (*saṃgha*). La tradición conserva el recuerdo de Kauḍinya, el primer convertido; Mahāprajāpatī, la mujer que fundó la orden monástica femenina; Śāriputra, maestro de doctrina; Mahākāśyapa, que destacaba en las prácticas de la meditación; Maudgalyāyana, el gran taumaturgo; Ānanda, el discípulo más amado.

Los antiguos monjes (*bhikṣu*) iban de pueblo en pueblo, durmiendo al aire libre y viviendo de la caridad. Durante la estación de las lluvias se reunían en los bosques en cabañas rudimentarias y después se separaban para reanudar la predicación. Al comienzo, la comunidad era un grupo inconformista. La variedad de la composición social de los monjes reflejaba la diversidad de la sociedad india de la época, pero también reflejaba la oposición de Buda a las castas y, de hecho, se traducía en una crítica política al mundo brahmánico. La nueva orden de los mendicantes sin vivienda fija constituía una sociedad alternativa, donde los marginados podían hallar refugio, descubrir un nuevo sentido de pertenencia y un objetivo. Con el tiempo, las comunidades se hicieron sedentarias y comenzó la tradición cenobítica. Su vida estaba hecha de pobreza y de silencio, y se repartía en el tiempo de la cuestación, de la meditación y del estudio de las escrituras. El ideal monástico siempre ha representado una vía intermedia entre dos dinámicas opuestas de lo sagrado: por una parte, el rechazo del mundo y el silencio de la búsqueda interior en la ascesis (es la luminosa tradición mística del budismo); por otra parte, andar por el mundo, ocuparse de las penalidades de la vida diaria en nombre de los valores éticos de la compasión y del altruismo (es la antigua práctica «sacerdotal» del monje, que es también el fundamento de la tradición médica y pedagógica del budismo).

Accediendo a las súplicas de Mahāprajāpatī, Buda creó también una comunidad monástica femenina, aunque para las monjas (*bhikṣuṇī*) estableció una regla aún más severa y les impuso la obligación de someterse a un guía espiritual masculino.

Hay dos tipos de ordenaciones. La primera supone el acto de renuncia a los vínculos del mundo por parte del novicio: una vez vestido con los hábitos y afeitada la cabeza, se compromete a observar escrupulosamente los diez preceptos fundamentales. Concluido el noviciado, es admitido en la orden en una ceremonia sencilla, aunque solemne, celebrada en presencia de al menos diez monjes. En la antigua comunidad no había más distinción jerárquica que la distinta antigüedad en la ordenación.

47. El culto de los «stūpa»

Según el *Mahāparinirvāṇasūtra*, una vez que Buda hubo penetrado en el perfecto *nirvāṇa*, su cuerpo fue incinerado y sus reliquias dispersadas. Para contenerlas se erigieron los *stūpa*. Conservar los restos del rey o de los héroes en construcciones funerarias era una antigua práctica india, y los budistas la tomaron como modelo. El *stūpa* remitía a la eterna grandeza del fundador y hacía que su recuerdo se sintiera de forma más tangible. Con el rey Aśoka el culto de los *stūpa* se difundió por toda la India. Los monjes despreciaban el culto de las reliquias, recordando las palabras de Buda de que no se debía venerar la persona sino el mensaje. Algunas escuelas se oponían firmemente a ello al ver que la devoción de los fieles convertía a Buda en un ser divino. Pero a pesar de esta discrepancia —o quizá precisamente gracias a ella— en torno a los *stūpa* florecieron prácticas de culto centradas en Buda, que tuvieron como protagonistas a los laicos y ejercieron una influencia decisiva en los posteriores desarrollos doctrinales.

Las imágenes del fundador conservadas por los *stūpa* son enigmáticas. Los monumentos de Bhārhut, Sāñcī y Amarāvati tienen abundantes frisos con figuras humanas y divinas, pero a Buda siempre se le representa con puros símbolos, que encierran el significado de la doctrina: es el árbol de la iluminación, el trono del soberano universal o la rueda del *dharma*. Tal vez el símbolo abstracto se consideraba más adecuado para la contemplación; tal vez la ausencia de imágenes pretendía subrayar la naturaleza trascendente del fundador. Los budistas aceptaron el sentido más profundo de este monumento y reelaboraron sus códigos expresivos para adaptarlos a su visión. La arquitectura tradicional del *stūpa* representaba el universo, que se convirtió en el símbolo del *dharmakāya*, el cuerpo trascendente de Buda, y cada uno de los componentes del monumento se relacionó con un grado de perfección espiritual hacia la iluminación. En el siglo I a.C., se desarrolló la práctica devocional asociada a la imagen antropomorfa de Buda. En Mathurā, en la zona centro-septentrional de la India, donde al parecer se crearon las primeras estatuas, los escultores utilizaron la iconografía de los *yakṣa*, divinidades muy veneradas en la antigua India, para expresar el concepto de Buda como ser sobrehumano. Realmente, el nuevo ritual budista (ofrenda de flores, comida, incienso, música y plegarias) presentaba una clara continuidad con los antiguos cultos a los dioses. Había, además, en el simbolismo solar influencias iranias y centroasiáticas. En el Gandhāra los artistas esculpieron después la imagen de Buda de forma distinta y muy atractiva, recurriendo a las convenciones estéticas helenísticas introducidas en Asia por los griegos.

Entre las obligaciones del monje se encuentra en primer lugar la prohibición de matar o hacer daño a otros seres. Le sigue la regla de la pobreza: el concepto de «posesión» estaba explícitamente condenado en el *Suttapiṭaka* (IV, 3). La petición de limosna de casa en casa, ordenada y silenciosa, tenía que ser el único medio de hallar el sustento y las inevitables humillaciones que comportaba debían ayudar al monje a superar cualquier sentimiento de orgullo. El problema de la propiedad se presentó al consolidarse la vida cenobítica; se resolvió asignando el monasterio a un «patrimonio colectivo», y hacer donaciones al *saṃgha* se consideró un acto piadoso. En todas las culturas de Asia, algunos templos especialmente vinculados a la autoridad del gobierno obtuvieron donaciones, privilegios y exenciones de tasas; se convirtieron en centros de floreciente vida religiosa, de ciencia, de arte e incluso, inevitablemente, de poder político, de intriga y de corrupción.

Otra regla monástica es la castidad: las relaciones sexuales así como los vínculos afectivos se consideran fuente de ilusión y obstáculos peligrosos en el camino de la liberación. También está rigurosamente prohibido atribuirse, por orgullo o avidez, perfecciones espirituales sobrehumanas. Sigue a continuación una serie detallada de prohibiciones: no robar, no mentir, no beber bebidas alcohólicas, no bailar o cantar, no preocuparse de embellecer el propio cuerpo, etc. Algunos pecados implican la expulsión de la comunidad, otros obligan a hacer penitencia. La disciplina monástica siempre se ha considerado no sólo una vía moral, sino también un método de purificación espiritual que ayuda al monje a resistir la tentación de los sentidos. La mente serena le aleja a su vez de los actos licenciosos. Éste es el sentido budista de la confesión a los otros monjes: es un acto que «libera la mente» de la angustia reprimida y, al devolverle la serenidad, restablece la capacidad de meditación.

El *saṃgha* se basa en un ideal de armonía y siempre toleró un cierto grado de desacuerdo, siempre que fuera pacífico. Las reglas del primer monaquismo garantizaban ya la solidaridad, pero no imponían una única organización jerárquica ni una autoridad doctrinal y «política». Buda se negó a designar sucesor, afirmando que los fieles debían guiarse únicamente por su doctrina.

La relación entre *saṃgha* y poder político nunca ha sido fácil ni unívoca: ambos han desconfiado el uno del otro y se han necesitado mutuamente. Las relaciones fueron legitimadas mediante la teoría de la semejanza especular entre *buddha* y *cakravartin*, el monarca universal. La generosidad del rey servía para la propagación del *dharma*, del mismo modo que la obediencia de los monjes legitimaba al soberano y a su poder. Los monjes rezaban por el bienestar del estado y el poder secular siempre tuvo interés en mantener la armonía de la comunidad. No parece casual que los primeros concilios importantes estuvieran patrocinados por reyes —Ajātaśatru, Aśoka, Kaniḥka—, y cuando la India se unió bajo las dinastías Maurya (322-185) y Śuṅga (185-173), el *saṃgha* vivió los momentos de mayor cohesión. Puesto que el *saṃgha* carecía de una autoridad suprema dotada de poderes coercitivos, el soberano se convirtió en el garante de la disciplina, de la codificación de la doctrina y de la solución de los conflictos más agudos. Sin embargo, no puede negarse la existencia de una tensión latente entre *saṃgha* y autoridad del estado. Porque había un tercer y poderoso elemento de interacción social, el cuerpo de los fieles laicos, cuya defensa asumieron muchas veces los monjes a lo largo de la historia, convirtiéndose en portavoces de la oposición.

8. Las primeras escuelas de pensamiento

Al formarse la escolástica del *Abhidharma* el budismo desarrolló la problemática filosófica implícita en las enseñanzas del fundador. Algunos textos más antiguos nos sugieren que los primeros maestros ponían el énfasis en la renuncia al mundo, la serenidad de la meditación, el distanciamiento de los conflictos políticos o religiosos, más que en los atractivos y en las inquietudes de la especulación metafísica. Pero no por esto puede afirmarse que el primer mensaje de Buda careciera de densidad teórica. Śākyamuni no hubiera influido en la cultura de su época si no hubiese planteado su doctrina en términos filosóficos capaces de enfrentarse con convicción a las escuelas que tan profundamente estaban renovando el pensamiento religioso de la India.

El famoso «silencio de Buda» frente a algunas preguntas —si el universo era o no eterno, si era o no finito— no significa que se mostrara indiferente ante los problemas abstractos o que los ignorase. Por el contrario, sus enseñanzas implicaban una crítica de las presunciones de verdad del discurso metafísico y se traducían en el análisis de las antinomias que viciaban las doctrinas de su tiempo. Así como había rechazado los excesos de la ascesis, así también Śākyamuni rechazaba los extremos de la metafísica, y con el enunciado de las Cuatro Verdades situaba el centro de la filosofía sobre la eficacia de las ideas en el proceso de liberación del sufrimiento de existir. Con ese mismo ideal el budismo más antiguo se centró en la doctrina del no yo y de la «producción condicionada», es decir, en las ideas innovadoras que legitimaban la estrategia de salvación anunciada en el discurso de Benarés.

Muchas fueron las causas, como es frecuente en muchos movimientos religiosos, que favorecieron la aparición de diversas escuelas en el seno de la primera comunidad. Por una parte, la presencia en el mensaje del fundador de aspectos doctrinales no sistemáticos que planteaban difíciles problemas de exégesis; por otra parte, la ausencia de una autoridad dotada de poder suficiente para imponer una «ortodoxia», sobre todo en una tradición —como la india— de gran libertad en la búsqueda interior.

Los escasos documentos hablan de un primer gran cisma con ocasión del concilio de Vaiśālī, cien años después de la muerte de Buda. Hubo después otras divisiones, pero no se produjeron rupturas irreversibles, ni tenemos noticia de que el conflicto ideológico se tradujera nunca en actos de violencia. Porque, además, las divergencias de interpretación no afectaban al núcleo central de las enseñanzas ni a las líneas maestras de la práctica.

Desde los inicios, la teoría de la no realidad del yo desempeñó un papel importante. Resultaba atractiva porque se trataba de una formulación tan original como radical del significado del sufrimiento y de la liberación. Pero pronto aparecieron problemas fundamentales, que dieron origen a sutiles controversias filosóficas.

La negación de la esencia individual parecía estar en contradicción con el principio de la relación causal del *karman* que Buda aceptaba. No quedaba nada claro cómo podía admitirse la responsabilidad moral si no existía un yo continuo a través de las diversas reencarnaciones. El budismo antiguo defendía que el conjunto psicofísico del hombre se disolvía en el momento de la muerte, pero por efecto del *karman* acumulado se formaba un nuevo conjunto de elementos y de conciencia que no podía ser identificado con el organismo anterior, aunque tampoco era completamente diferente, porque era consecuencia de su «historia». La escolástica del *Abhidharma*

hablará de una «corriente» de las formas constantemente cambiantes que se desarrolla hasta el infinito a través de las diversas vidas, como una sucesión de estados de conciencia. Hubo importantes debates sobre la naturaleza de las pasiones, sobre los deseos y sobre las formas de percepción sensorial. Sin embargo, varios filósofos «heterodoxos» abordaron el problema de la continuidad en el seno del fluir del conjunto de elementos.

Hacia el año 280 a.C., a partir de los *Sthaviravādin* se formó la corriente de los *Pudgalavādin*, que afirmaba la realidad de la «persona». Según el fundador, Vātsīputra, era una entidad que no formaba parte de los cinco elementos ni estaba fuera de ellos: era el elemento que, al transmigrar, explicaba el mecanismo de la retribución de los actos en el plano de una sucesión lógica de las existencias. También los *Sarvāstivādin* aceptaban una «sustancia» que permanecía en el ciclo de las vidas, y desarrollaron una sofisticada teoría sobre el tiempo para explicar el «fructificar» del *karman* entre pasado y futuro y armonizar las leyes de la causalidad con la doctrina de la impermanencia, trazando tal vez el más complejo mapa budista del crecimiento espiritual hacia la salvación. También los *Sautrāntika* desarrollaron teorías sobre el conocimiento, sobre los estados profundos de la conciencia, sobre la aparición de las representaciones y sobre la naturaleza del lenguaje, que tendrán un fuerte impacto sobre la episteme *mahāyāna*. Inevitablemente, chocaron con la oposición de casi todas las escuelas más tradicionalistas, que interpretaron estas doctrinas como una tendencia a legitimar el principio clásico del *ātman*, tajantemente negado por Buda.

Entre las muchas controversias, de las que apenas quedan débiles rastros en los textos, surge una emblemática: la controversia sobre la naturaleza del *arhat*. *Arhat* designa al hombre que ha alcanzado el nivel espiritual más alto y ha liberado de ilusiones la mente. A través de meditaciones cada vez más intensas, el *arhat* ha sido capaz de controlar estados de concentración profunda. Ha perfeccionado el conocimiento de las propias vidas pasadas, ha visto, como Buda, los infinitos ciclos de las reencarnaciones y ha conseguido llegar intuitivamente a la comprensión última del sufrimiento existencial y de sus causas. Sometido el deseo, libre de todo vínculo afectivo, «ha llegado más allá», ha alcanzado el *nirvāṇa*.

El primer monaquismo lo convirtió en el ideal de una perfección sublime, que muy pocos podían alcanzar a través de un largo y difícil recorrido interior, iniciado con el rechazo del mundo. Pero con el tiempo se fueron afirmando ciertas divergencias acerca de la naturaleza y características del *arhat*. En realidad, al criticar el modelo de santidad propuesto por la tradición y poner de relieve sus insuficiencias, una parte de la comunidad ponía en cuestión algunos principios demasiado rígidos de la doctrina, algunas actitudes cerradas con respecto a los laicos y algunas tajantes refutaciones de interpretaciones más «religiosas» fruto de la devoción. Los más numerosos constituyeron un grupo llamado de los *Mahāsāṃghika*. Los defensores a ultranza del antiguo ideal tomaron el nombre de *Sthavira*, los «ancianos».

Si bien disminuyó la importancia del ideal del *arhat*, en cambio se idealizó la figura de Buda. Entre monjes y laicos se extendió la idea, plenamente desarrollada más tarde por el *Mahāyāna*, de Buda como «ser trascendente», manifestación terrenal de una realidad superior. Hacia el año 300 a.C., los *Lokottaravādin* distinguían entre las cosas pertenecientes a este mundo y, por lo tanto, relativas, y las cosas trascendentes de naturaleza sustancial: entre éstas se hallaba Buda, ser «de otro mundo», carente de imperfecciones morales y físicas, omnisciente, perpetuamente absorto en profunda meditación y, sin embargo, capaz de suscitar en los seres una fe pura.

48. LA ESCUELA «THERAVĀDA»

La escuela *Theravāda*, la «vía de los antiguos», la única de las «Dieciocho escuelas» del budismo antiguo que sigue existiendo actualmente, conserva el pali como lengua sagrada y transmite la que, en su opinión, es la primera enseñanza de Buda. Está extendida por Sri Lanka, Birmania, Thailandia, Laos y Camboya.

Estrictamente regulada por el código monástico, su canon considera falsos los *sūtra* del *Mahāyāna* y, por lo tanto, los rechaza. Los puntos sobresalientes de su doctrina son el concepto del no yo, defendido frente a quienes afirman la existencia de alguna forma duradera de identidad personal; la idea de la existencia de un único momento presente frente a quienes afirman la continuidad del tiempo y del ciclo de las reencarnaciones; el ideal soteriológico del *arhat* frente a quienes dudan de su perfección espiritual y, finalmente, en plena coherencia con un planteamiento doctrinal tan riguroso, el valor exclusivo de la opción monástica.

Fuera del canon, la gran literatura budista en lengua pali incluye tratados, comentarios doctrinales y crónicas. Ya no son obras anónimas, sino obras atribuibles a un autor concreto, cuya personalidad se revela en un estilo literario mucho más rico y original. Los principales textos inspirados en las enseñanzas del *Theravāda* fueron compuestos entre los siglos IV y V d.C. por pensadores como Buddhadatta, Dharmapāla y Buddhaghoṣa. Precisamente a Buddhaghoṣa, tal vez el más profundo y sin duda el más famoso de los maestros del budismo antiguo, se le atribuye un estudio de gran consistencia doctrinal, el *Visuddhimagga*.

9. LA TRADICIÓN «MAHĀYĀNA»

Hacia el siglo I a.C. se perfila con claridad en el seno del budismo una nueva y sofisticada metafísica, un nuevo espíritu religioso universalista. Gradualmente se habían ido mezclando con la especulación del *Abhidharma* las antiguas concepciones del sustrato no ario, el imaginario devocional que había florecido libremente en los cultos en torno a los *stūpa*, las influencias religiosas iranias y centroasiáticas y las tendencias *bhakta* del hinduismo. Se creó así una síntesis filosófica capaz de proporcionar legitimidad teórica y coherencia sistemática a este crisol de experiencias espirituales. Nace la tradición *Mahāyāna*, «gran vehículo», llamada así para acentuar la diferencia respecto de las escuelas antiguas designadas con el sobrenombre peyorativo de *Hīnayāna*, «pequeño vehículo». Floreció en la época de prosperidad y esplendor cultural de la dinastía Gupta. Nālanda y Valabhī serán las instituciones más importantes de estudios budistas durante al menos mil años, y cuando, en el siglo VII, la dinastía Pāla asuma el control del centro y este de la India, Vikramaśīla y Odantapurī se convertirán en importantes centros de espiritualidad.

Los estudiosos a menudo tienden a exagerar la oposición entre *Mahāyāna* y las antiguas escuelas, como si las aspiraciones religiosas de los laicos se hubieran impuesto a una tradición monástica conservadora y elitista. No hay duda de que los laicos y la creciente importancia del papel de la mujer en el proyecto de salvación condicionaron la formación de un ideal religioso diferente, pero hay que tener en cuenta que muchos conceptos innovadores ya habían sido expresados por algunas escuelas antiguas (*Lokottara*, *Sarvastivāda*) y que el liderazgo espiritual siempre lo

conservaron firmemente los monjes. La renovación tenía un fuerte elemento de continuidad constituido por un núcleo de ideas originarias que jamás fueron negadas, sino profundizadas y ampliadas por una nueva filosofía. A este aliento especulativo contribuyó también el nuevo florecimiento del hinduismo en su forma puránica. Las enseñanzas del *Mahāyāna* se transmitían en sánscrito: con el abandono del pali, los budistas se introducían en el mundo de los debates religiosos y filosóficos, y alcanzaban la fuente en la que el pensamiento hinduista se había ido renovando.

10. Los «sūtra mahāyāna». Problemas de hermenéutica

El conjunto de los *sūtra mahāyāna* es extraordinario: abarca desde composiciones de unas pocas líneas hasta el *Sūtra de la Perfección de la Sabiduría en Cien mil versos*. Espacio y tiempo se superponen en el texto; parece que se han evitado los enlaces; se pasa de proposiciones místicas y secretas a páginas enteras de repeticiones en verso que sirvan de sostén a la memoria. Guía de meditación, estructura mental para comprender la doctrina, las «palabras de Buda» ayudaban, con sus imágenes y ejemplos, a experimentar la realidad tal como era vivida desde el punto de vista del iluminado.

Estos *sūtra* empezaron a componerse a comienzos de muestra era —precisamente en la época en que las antiguas escuelas fijaban por escrito el canon y establecían definitivamente su ortodoxia— y siguieron creándose en contextos religiosos y culturales diversos hasta aproximadamente el siglo VI. A diferencia de los antiguos *Tripiṭaka*, ni en la India ni en Asia oriental los textos *mahāyāna* fueron organizados en colecciones de estructura rígida. Visionarios e inspirados siguieron componiendo durante siglos, convencidos de que la palabra de Buda tenía que aportar continuamente a la historia la enseñanza del *dharma*.

El problema con el que tuvo que enfrentarse el *Mahāyāna* fue el del reconocimiento de la autoridad de sus propias escrituras, que habían aparecido muy tarde y transmitían mensajes innovadores. Los *sūtra* comienzan con la frase: «Así escuché en una ocasión». La fórmula servía para garantizar la fidelidad a las enseñanzas originales de Buda. Pero esta misma fórmula se utilizó también como inicio de *sūtra* atribuidos a los discípulos, o predicados siglos después de la muerte del fundador o incluso anunciados por *buddha* de un pasado mítico.

El *Adhyāśayasaṃcodanasūtra* establecía el principio de que «todo lo que había sido bien dicho había sido dicho por Buda». Esta proposición suponía una ruptura con la tradición y legitimaba un proceso innovador sin límites. La interpretación de los *Theravādin* era restrictiva: los contenidos de un nuevo texto debían seguir el canon *al pie de la letra*. En cambio, para los maestros *mahāyāna* cualquier nuevo texto *cuyos contenidos* fueran coherentes con el mensaje de Buda podía tener autoridad canónica. Los criterios filosóficos para determinar la «ortodoxia» de un texto prevalecieron sobre los criterios de tipo filológico para determinar su «autenticidad» histórica. Se trataba de una argumentación antigua pero eficaz, que permitió una vitalidad especulativa, una creatividad mitopoiética y una introspección psicológica extraordinarias, libres de las ataduras de la escolástica.

Ciertamente, se fueron experimentando reglas para determinar la autenticidad de las proposiciones. El *Mahāpadesa* reconocía cuatro procedimientos: remitirse a la autoridad de Buda, a la opinión de la comunidad de los monjes, al pensamiento

de algunos ancianos o incluso solamente a la sabiduría de un único monje. Pero el énfasis puesto en la realización personal como fuente última de comprensión de lo verdadero aparece confirmada en la doctrina del *Pratisaraṇasūtra*: basarse en el significado y en el espíritu del texto más que en su palabra; detenerse en los pasajes que contienen una doctrina más elevada; preferir la intuición al pensamiento racional.

La diversidad de contenidos de las fuentes canónicas generó un problema hermenéutico fundamental: si la verdad era única, ¿cuál era y cómo reconocerla entre tantas enseñanzas? Los maestros budistas se preguntaron además cuál era el papel de las palabras sagradas del canon, es decir, cuál era la relación entre el estudio del texto y la realización del *dharma*. El problema soteriológico revelaba el conflicto latente entre la tradición ascética y su vía mística y la institución monástica y sus ideales de estudio. Se preguntaban si había un lenguaje «más elevado» para describir los estados profundos de conciencia, cuáles eran las posibilidades y los límites del lenguaje filosófico frente a la iluminación, y qué valor había que otorgar al «silencio» de Buda.

La respuesta fue que la diversidad de las enseñanzas no se debía a una transmisión confusa de la doctrina, sino que más bien era la prueba de la compasión de Buda, de su capacidad de adaptar la enseñanza a las necesidades y limitaciones del oyente. Los hombres y las épocas son diferentes, es decir, lo que es adecuado para un individuo en un contexto social determinado no sirve para otro individuo que vivirá cien años más tarde o a mil kilómetros de distancia. Las escrituras tradicionales son válidas, pero Buda reserva enseñanzas más profundas o difíciles para otros momentos y la gnosis para los elegidos. Y más si tenemos en cuenta que la impermanencia, el sufrimiento, el no yo son realidades de la existencia, y la revelación de Buda es un «método» para comprenderlas, es «el dedo que apunta a la luna» —según reza un dicho clásico—, no es la luna.

Este esquema hermenéutico está relacionado con la doctrina de la escuela *Mādhyamika* de dos niveles de verdad que se compenetran: el relativo, explícito, construido con el lenguaje convencional de la razón, y la verdad implícita, absoluta, que se puede captar intuitivamente pero que no se puede expresar, la verdad del vacío. De este modo los textos podían considerarse enseñanzas graduales de una verdad «relativa» adaptada a las posibilidades de comprensión del fiel, o bien interpretados posteriormente como proposiciones sobre la verdad «última» de Buda. La creación de un lenguaje técnico en el *Abhidharma* ya había sido un primer paso para separar las dos formas de expresar la verdad. Los maestros *mahāyāna* afirmaban que la iluminación sólo podía ser expresada apofáticamente, pero también desarrollaron un lenguaje «sagrado» para que la mente pudiera aproximarse de algún modo al silencio último.

En el contexto budista, articulado en muchas y muy diferentes escuelas, las propuestas sobre la enseñanza «relativa» y «absoluta» (especialmente duras en el *Sūtra del Loto* y en el *Laṅkāvatārasūtra*) son rupturistas y sectarias; de hecho, cada escuela sostendrá que su propia enseñanza es la «más verdadera». Pero también es un punto polémico: las tradiciones religiosas de otras culturas, aceptadas como «verdaderas», aunque sea parcialmente, pueden de este modo ser englobadas en un discurso de progresión del conocimiento hasta la consecución de la iluminación.

11. El ideal del «bodhisattva»

El *bodhisattva* («cuya esencia es iluminación») es el nuevo modelo de santidad. Base de la interpretación soteriológica, este ideal fue creado por grupos que, fuera de los monasterios, llevaban una vida religiosa en torno a los *stūpa*. Centraban sus prácticas religiosas, de meditación y de devoción, en Buda, identificándose especialmente con él cuando, en el período de las vidas pasadas, Buda, al igual que ellos, iba en busca de la iluminación con la pretensión de salvar a todos los seres. Partiendo de un sentido inicial muy limitado, el *Mahāyāna* hizo del *bodhisattva* un luminoso modelo de salvación universal. De ahí que el camino del *arhat* dirigido sólo a la propia liberación fuera considerado egoísta, incompleto y su iluminación, inferior.

La «vía del *bodhisattva*» tiende a alcanzar la meta más elevada, la perfecta condición de buda. Pero ya desde el principio, cuando concibe la aspiración a la iluminación (*bodhicitta*) y formula el deseo de convertirse en *buddha*, el creyente sabe que su propia salvación exige necesariamente una completa y total entrega a la salvación de los demás y, por lo tanto, promete posponer su extinción en el *nirvāṇa* hasta que todos los seres hayan alcanzado la iluminación. En la plenitud de la sabiduría el *bodhisattva* carece por completo de la idea del yo y, por lo tanto, entrega a otros los infinitos méritos, acumulados a través de eones de prácticas espirituales, para ayudarles a avanzar en el camino de la perfección.

Tal como aparece en el *Bodhisattvabhūmi*, famosa obra atribuida a Maitreyanātha, el *bodhisattva* debe superar, a través de innumerables vidas, diez estadios de progresión espiritual asociados a diez perfecciones (*pāramitā*). Las *pāramitā* son grados de un proceso de profundización cognoscitivo y moral, una práctica religiosa alternativa al antiguo esquema del óctuplo sendero. El camino del *bodhisattva* es largo y por esto la virtud de la paciencia, de la determinación y de la voluntad son fundamentales; pero la realización de la iluminación transforma un itinerario de salvación individual en un proceso de redención del mundo.

Para el *Mahāyāna*, la suprema virtud es la sabiduría, *prajñā*, cuyo progresivo perfeccionamiento permite alcanzar las demás, aunque parecida importancia viene a asumir *dāna*, la «generosidad», porque es la primera virtud, accesible al más humilde fiel y, por lo tanto, es el paso inicial pero decisivo hacia la iluminación, y también porque es el fundamento de la compasión, sin la que la sabiduría sería imperfecta y estéril.

Para el budismo, el mal no es una ofensa a Dios o una desobediencia a su voluntad: es una ofensa a la vida, pero también un acto de pasión egotista, que es nociva porque es causa de ilusión, es la raíz de la ignorancia y perpetúa el sufrimiento existencial. Bien y mal, justo e injusto son valores relativos que dependen el uno del otro, y ambos deben ser superados. La salvación está en la mente iluminada que supera toda distinción dicotómica, que permite descubrir de nuevo en el hombre su verdadera naturaleza «tal como es» (*tathatā*), cuya pureza original está más allá del bien y del mal.

Algunas corrientes de pensamiento *mahāyāna* no sólo afirman que las virtudes del *bodhisattva* son más importantes que las normas éticas, sino que llegan a afirmar que las prescripciones morales no son más que «medios útiles», *upāya*, y en el fondo, ilusorios. El comportamiento correcto del iluminado debe ser espontáneo, expresión liberada ya de vínculos de su naturaleza perfecta, del perfecto despertar

de su conciencia, que ha superado todas las dicotomías. La actuación de un *buddha* o de un *bodhisattva* es correcta porque está motivada por una infinita compasión y sabiduría, aunque sea diferente y contraria a los códigos éticos, que son guías adecuadas para hombres menos perfectos espiritualmente.

Algunos *bodhisattva* que, según la leyenda, alcanzaron los más elevados estadios de la perfección espiritual, se convierten, en el imaginario devocional, en entidades celestiales. Libres, distanciados tanto de la reencarnación como de la extinción, luminosos en sus paraísos, acuden benignamente en socorro de los seres que sufren. Mañjuśrī, el *bodhisattva* de la sabiduría, de gran importancia en la devoción monástica, Samantabhadra, «el que en todas partes es benéfico», y Avalokiteśvara, el *bodhisattva* de la compasión. Maitreya, destinado a ser el futuro Buda de nuestro mundo, reina sobre la Tierra Pura de Tuṣita, esperando el momento exacto para renacer sobre esta tierra, donde inaugurará una era de paz, prosperidad y sabiduría. Encarnación de esperanzas escatológicas, este *bodhisattva* asumirá a lo largo de la historia funciones diferentes y opuestas: será venerado por los soberanos para legitimar su autoridad, pero también representará la esperanza, desde el punto de vista religioso, para amplios sectores de marginados de la sociedad, el punto de apoyo de los ideales utópicos de movimientos milenaristas de rebelión.

En los primeros siglos de nuestra era se perfila la grandiosa visión de un empíreo donde *buddha* de infinitos mundos, *bodhisattva* celestiales, junto con demonios, titanes, héroes y santos, se disputan el favor de los fieles.

12. «Prajñā», la sabiduría

El *Mahāyāna* sitúa la sabiduría al comienzo y al final del camino espiritual. Moralidad y meditación no pueden conducir a la liberación: es la sabiduría la que proporciona carácter unitario a la visión religiosa y precisa el objetivo de las opciones espirituales. Gracias a ella la mente penetra en el significado último de la realidad. En esto la especulación *mahāyāna*, en un acto de osadía filosófica, apoyado por un mayor grado de sutileza analítica, supera las formulaciones del *Abhidharma*. La perfección del *prajñā* implica la consecución de una conciencia absoluta de no dualidad, en la que todas las afirmaciones o negaciones son superadas y recompuestas en un nivel más puro. Libre de toda forma conceptual y de todo discurso racional, la mente capta lo indecible de la realidad tal como es, es decir, el vacío: en este último sentido, es el silencio de la sabiduría, que aplaca todo pensamiento y genera la paz.

A partir del concepto abstracto de vacío, del pensamiento que demuestra la absurdidad del pensamiento, la tradición meditativa cambia la perspectiva, entreviendo en el absoluto de la iluminación valores sagrados. Se produce un proceso de personificación de la sabiduría que la aproxima a la *sophia* gnóstica: en cuanto hipóstasis femenina, se convierte en «madre» de los *buddha* y de los *bodhisattva* y será venerada más tarde, en la tradición tántrica, como una diosa que genera el despertar de la mente.

En los textos del *prajñāpāramitā*, como en la mayor parte de los *sūtra mahāyāna*, no abundan las argumentaciones filosóficas elaboradas. Éstas aparecen en los tratados de la escolástica. Los estudiosos han destacado los frecuentes relatos de carácter visionario que aparecen en el primer *mahāyāna*: «Es una metafísica de la visión y del sueño —afirma Beyer—, un universo hecho de centelleos y de cambios ins-

tantáneos; precisamente un universo que sólo puede definirse como vacío. Visión y sueño se convierten entonces en los instrumentos para desmantelar las rigurosas categorías que habitualmente se han impuesto a la realidad y para revelar esa posibilidad en perpetuo fluir que es la dimensión en la que vive el *bodhisattva*» (en Lancaster, 1977, p. 340).

Los términos técnicos proceden del budismo antiguo, pero interpretados con un nuevo sentido. Se deconstruyen las enseñanzas del *Abhidharma* en busca de un «significado último», aún no descubierto tras las palabras de las viejas escrituras. El tema central es la sabiduría, es decir, la verdad de la experiencia humana alcanzada por la conciencia en la experimentación de la vaciedad. De esta experiencia derivan el ideal de compasión y de «pureza original de la mente humana»: serán temas fundamentales de la soteriología *mahāyāna* según la interpretación de las escuelas de Asia oriental.

13. Nāgārjuna y la escuela «Mādhyamika»

El pensamiento *mādhyamika* hizo más radical aún el silencio de Buda al pretender demostrar que cualquier intento filosófico de caracterizar la realidad estaba limitado por la interdependencia lógica entre palabras y conceptos. La naturaleza relativa y falaz del lenguaje impedía la posibilidad de referirse a realidades absolutas no condicionadas. Sólo la práctica de la meditación podía conducir a penetrar directa e inmediatamente en el nivel superior de verdad. *Mādhyamika* es la doctrina «intermedia», tanto desde un punto de vista ontológico («no existe ni ser ni no ser»), como desde un punto de vista lógico («no existe ni afirmación ni negación»). Cualquier discusión metafísica es rechazada como una cadena de proposiciones sin sentido: puesto que la realidad es vacuidad, el dicurso filosófico también debe adecuarse a ello y, por lo tanto, callar o proceder por la vía negativa.

Nāgārjuna (siglos I-II d.C.), fundador de la escuela, es el primer gran filósofo del *Mahāyāna* y sin duda uno de los más sofisticados pensadores budistas. El *Mūlamadhyamaka kārikā*, su obra más importante, es un intento de retornar al mensaje original de Buda y revela una nueva orientación epistemológica y un convincente dominio del instrumento lógico. Contiene una crítica a la concepción de lo real mucho más radical que la del no yo elaborada en el *Abhidharma*. Toda la realidad es vacuidad; todas las cosas carecen de existencia intrínseca puesto que dependen de un fluir de naturaleza causal. El concepto de *śūnyatā* (vacío) lo explica Nāgārjuna de muchas formas: es la «vía media» que supera la oposición ficticia entre lo absoluto y lo relativo. Es la vacuidad de todas las concepciones, incluidas en último término las propias doctrinas budistas. En el *Aṣṭasāhasrikā* escribe: «También el *nirvāṇa* es como un encantamiento mágico, un sueño, y mucho más lo son todos los objetos y las otras ideas ... También Buda es como un encantamiento mágico, un sueño...».

Para no caer en aserciones de carácter metafísico, Nāgārjuna refuta las proposiciones dogmáticas del adversario, demostrando que conducen a conclusiones contradictorias o absurdas. La iluminación consiste finalmente en la pacificación de todas las ideas, el fin de las palabras. La mente iluminada supera intuitivamente cualquier pensamiento dualista para identificarse con el vacío que está más allá incluso del ser y del no ser. De modo que no hay diferencia entre *nirvāṇa* y *saṃsāra*: tienen en común la misma naturaleza relativa.

14. La escuela «Yogācāra»

En el período comprendido entre las dinastías Kushan y Gupta floreció una nueva corriente de pensamiento *mahāyāna*, el *Yogācāra*, llamado también *Cittamātra*. Fenómeno cultural complejo, sus orígenes se remontan a la tradición especulativa sobre la sabiduría; pero el idealismo radical que caracteriza a esta escuela procede de la profundización en la práctica de la meditación y no, al menos en su origen, de preocupaciones de carácter filosófico.

En el texto *yogācāra* más antiguo, el *Samadhinirmocanasūtra* (siglo I), la doctrina de que solamente existe la mente es introducida en el contexto de una reflexión sobre la meditación (*śamatha* y *vipaśyanā*) para comprender la relación entre conciencia y existencia fenoménica. Otros *sūtra* de época más tardía, como el *Laṅkāvatāra*, profundizarán en esta interpretación.

La tradición *yogācāra* considera a Maitreyanātha (270-350) el fundador, pero fueron los hermanos Asaṅga (*c.* 310-390) y Vasubandhu (320-400) los pensadores más originales de esta escuela.

Las prácticas *yoga* que exploraban los estados profundos de conciencia y las técnicas de contemplación de Buda llevaron a la convicción de que solamente existía la mente y de que todas las formas del universo, en los «Tres reinos de la condición de buda» (*dharmakāya*, *saṃbhogakāya*, *nirmāṇakāya*), no eran más que construcciones mentales.

La idea dominante en la especulación de Vasubandhu es que el «objeto» externo no puede ser unitario; es nuestra mente, con sus categorías, la que lo «construye» aislándolo en el fluir continuo de las percepciones. De hecho, la conciencia como modalidad de pensamiento fijo carece de existencia propia. Todas las cosas susceptibles de ser conocidas pueden clasificarse en tres aspectos. El primero es el aspecto conceptualizado, reino de las palabras que atribuyen existencia intrínseca a las cosas porque, al describirlas, crean la existencia de «sujetos» y «objetos», cuando no hay más que percepciones multiformes y cambiantes. Es el aspecto del mundo tal como se concibe en el plano cotidiano. El segundo aspecto, llamado «dependiente», está vinculado con la comprensión del origen condicionado de los *dharma*. En este nivel cognoscitivo más profundo los «objetos» de la experiencia se disuelven, superados por la mente que reconoce flujos de percepciones inestables y relativas. El último aspecto, el estado de la verdadera sabiduría, comprende que no existe objeto ni sujeto, sino sólo un flujo de conciencia, «imaginación del no ser». Según el *Yogācāra* es la dimensión de la conciencia iluminada que, intrínsecamente pura, se identifica en la vacuidad.

El punto central de la especulación de Asaṅga es *ālayavijñāna*, el «depósito de la conciencia». La meditación revela distintos niveles de conciencia; el más profundo es como un sustrato cuya función es ser receptáculo de las «semillas» kármicas, que explican la existencia fenoménica en general y, concretamente, las experiencias que son resultado de las acciones realizadas anteriormente. *Ālayavijñāna* es, pues, un flujo en continuo cambio, base de la existencia samsárica. Ésta es «perfumada» por los actos, y las semillas del *karman* fructifican en las vidas futuras. Entendida como una forma de conciencia profunda todavía impura, es en cierto sentido una realidad individual: en efecto, aunque está en continuo cambio, carece de la naturaleza trascendental del *ātman*, pero sirve igualmente para otorgar una línea de continuidad al

individuo. Asaṅga negó tajantemente haber reintroducido de forma subrepticia la doctrina del yo. La conciencia receptáculo era para él un flujo ininterrumpido que cesaba en el momento de la iluminación.

Esta doctrina contenía todos los presupuestos para una posterior profundización, que efectivamente fue elaborada con lúcida coherencia por Paramārtha (499-569). Cuando la conciencia sustrato cesa, entonces se revela, resplandeciente en su limpidez, la «conciencia pura», realidad última, verdadera, permanente. La idea de Paramārtha se asociará a la doctrina del *tathāgatagarbha*, que distinguía una «esencia de buda» en todos los seres.

15. «Karuṇā», la compasión

Junto con la sabiduría, el ideal básico del *mahāyāna* es *karuṇā*, la compasión por el sufrimiento existencial, que inspira la promesa del *bodhisattva* de hacer de la salvación de todos los seres la condición de su propia salvación. Procede de la plena experimentación de la vacuidad: de hecho, no hay *karuṇā*, auténtica identificación de yo en el otro, si no se ha alcanzado la conciencia de la ilusoriedad del propio yo.

Según la doctrina más antigua, las buenas acciones y los pensamientos virtuosos procuraban méritos a quien los realizaba hasta el punto de asegurarle una reencarnación mejor. A principios de nuestra era, algunas corrientes de pensamiento comenzaron a afirmar que los méritos podían ser compartidos con otros y dedicados a la salvación de los familiares muertos. Esta posibilidad, que en el primer budismo apenas se apuntaba, se convierte en un punto fundamental de la nueva doctrina *mahāyāna*: el *bodhisattva* hace donación de sus infinitos méritos a todos aquellos que creen en él, a fin de que lleguen a la iluminación. Muchas son las vías para adquirir méritos, pero la principal virtud es *dāna*, la generosidad. Los monjes la practican ofreciendo a todos las enseñanzas de la doctrina de salvación; los laicos, practicando la caridad con los monjes: de este modo, en nombre de la compasión del iluminado, se crea una relación simbiótica entre comunidad monástica y sociedad.

16. El «Sūtra del Loto»

Mezcla de visiones y de escenarios cósmicos, rico en parábolas tan humildes como profundas, el *Sūtra del Loto* (*Saddharmapuṇḍarīkasūtra*) es un texto paradigmático del cambio teórico del *Mahāyāna* y fuente de la más elevada inspiración religiosa. Se venera como una obra «eterna» porque contiene la verdad última, la revelación más esperada, enseñada por los *buddha* de todas las épocas.

Los fragmentos más antiguos se remontan al siglo II, pero según la leyenda fue predicado por Buda al final de su vida. En efecto, después de la iluminación, había dudado de si debía predicar, porque se sentía turbado por la discrepancia entre la profunda verdad que había descubierto y la ignorancia que ofuscaba la mente de los hombres. En el *Sūtra del Loto*, esta discrepancia se salva con la idea de que la palabra del maestro es un *upāya*, un medio provisional, parcial pero útil, para hacer que el hombre avance por el camino de la iluminación. La perfección de su sabiduría se manifiesta en el *upāyakauśalya*, es decir, en la capacidad de valorar las posibilidades espirituales del oyente y de exponer la verdad de forma que sea paulatinamente

comprensible, guiándolo gradualmente hasta la comprensión última. Existe la certeza de que la verdad más elevada, si se explica total e inmediatamente, resulta incomprensible. Esta «astucia de los medios» implica un total distanciamiento espiritual para jugar con los instrumentos de lo relativo y conducir a la mente ignorante hacia el conocimiento de lo absoluto.

El carácter polémico e innovador del *Sūtra del Loto* es innegable: la obra expone, hábilmente veladas, las ideas fundamentales del budismo antiguo y las vacía de significado, interpretándolas como «medios útiles» destinados a guiar solamente las mentes más obtusas. El ideal del *arhat* sólo representa un estadio de la perfección, no la verdadera culminación. Las enseñanzas de las diversas escuelas no son más que constructos inconsistentes y provisionales, adaptados en el pasado a las diferentes capacidades de los fieles; pero más allá de todas esas enseñanzas, la «vía de Buda» es solamente una. Puesto que el destino de todos los seres no es otro que la condición de buda, todos los seres deberán finalmente encaminarse por el sendero del *bodhisattva*, incluso aquellos que, como los *arhat*, creen que ya han alcanzado la meta.

Pero el texto va aún más lejos: Buda revela que su itinerario terrenal, su propia iluminación, son realidades aparentes, *upāya*, medios que ha utilizado para adecuar su propio mensaje a las características y a las limitaciones de la mente humana. En realidad, él es la mente iluminada desde la eternidad, su perfección de sabiduría y de compasión ha estado desde siempre con los hombres, y se proyecta en el pasado y en el futuro por infinitos eones. El *Sūtra del Loto* proclama un mensaje de esperanza universal, porque Buda se dirige a todos los seres pensantes como a «sus hijos», e implícitamente revela que todos los seres poseen la naturaleza perfecta de la condición de buda. En el secreto de su mente ya están iluminados: sólo hace falta que lo comprendan.

17. La teoría del «tathāgatagarbha»

También los *Avataṃsakasūtra* de la tradición antigua establecían una definición positiva de la realidad última, al afirmar que en cada ser había un núcleo innato de iluminación pura, el *tathāgatagarbha*, la «esencia de la condición de buda», oculta en el fondo de la mente y ofuscada por los prejuicios de la razón y por las ilusiones de los sentidos. El *Yogācāra* se apropió de este concepto y lo identificó con el sustrato de conciencia (*ālayavijñāna*) que contenía las semillas tanto de la ilusión como de la iluminación, del *saṃsāra* y del *nirvāṇa*. Y los maestros de meditación enseñaban las técnicas de meditación para liberar la mente de las impurezas y hacer que la condición latente de buda surgiera con toda su luz de verdad.

En el *Mahāyāna*, la iluminación se convierte en el verdadero punto de apoyo de la búsqueda espiritual. La especulación sobre la «perfección de la sabiduría» rechaza desde un principio las bases epistemológicas de la división tradicional entre *nirvāṇa* y *saṃsāra*, intuyendo que la iluminación es el estado absoluto de la mente que trasciende la relatividad de ambos. El fin del recorrido del *bodhisattva* ya no es la huida del ciclo de las reencarnaciones y la extinción, objetivos ideales del *arhat*. No es que los maestros *mahāyāna* rechacen el concepto de «liberación» de toda ilusión y apego, sino que reinterpretan su significado. Los textos reproducen la promesa del *bodhisattva* de «posponer su extinción hasta que todos los seres pensantes estén sal-

49. LOS «TRES CUERPOS» DE BUDA

La fantasía de la fe y la especulación metafísica sobre la naturaleza de la condición de buda inspiraron la teoría del «triple cuerpo» de Buda, a fin de explicar cómo los hombres, en el mundo de lo relativo, podían captar la verdad absoluta y beneficiarse de las enseñanzas de Buda, que pertenecía a una dimensión eterna. El motivo inicial se basaba en el hecho de que Buda, en el momento de su muerte, había confiado su doctrina a los fieles. Su palabra constituía, pues, una presencia permanente. A partir de las especulaciones sobre la vacuidad, se produjo un audaz cambio de significado: el «cuerpo de la doctrina» comenzó a designar tanto el conjunto de enunciados y de estados de meditación que conducían a la captación de la verdadera naturaleza de lo real como la realidad última, inefable. El «cuerpo» de la condición absoluta de buda, el *dhamarkāya*, simboliza la perfecta coincidencia entre la vacuidad y la mente pura que la ha comprendido. De este «cuerpo de verdad» deriva el *saṃbhogakāya*, el «cuerpo de gozo» de Buda que, glorioso, en la felicidad de su paraíso, predica a los *bodhisattva* y es objeto de veneración religiosa. Finalmente, la condición de buda se manifiesta en el mundo, en la dimensión de lo relativo y de la historia, el *nirmāṇakāya*, adoptando la forma humana de los *buddha* que durante siglos impartieron enseñanzas y en el futuro seguirán enseñando a los hombres el camino hacia el despertar. Se trata, pues, de un cambio de perspectivas y de valores. El primer budismo se centraba en esta vida, en la opresiva e inmediata realidad del dolor de existir, y exaltaba la experiencia de iluminación del fundador como la vía ideal de la separación y de la liberación del *saṃsāra*. El *Mahāyāna*, en cambio, apunta directamente hacia lo alto, a la dimensión metafísica de la vacuidad y a los empíreos de los *buddha* eternos, que en su esplendor manifiestan las facetas de la verdad, para descender luego, con una mirada interior más pura y libre, a las formas evanescentes del *saṃsāra* y a Śākyamuni, aparición también transitoria en el tiempo y en el espacio.

vados», pero la doctrina *mahāyāna* enseña que el *bodhisattva* considera el *nirvāṇa* un objetivo «inferior» y aspira a un tipo diferente y más elevado de «liberación final», entendida como estado de paz y de claridad interior, en el que el iluminado no está vinculado ni a la extinción ni al ciclo de las reencarnaciones. Y es una salvación que tiene una fuerte connotación ética, porque implica la entrega de uno mismo para la salvación de todos los seres.

18. Las Tierras Puras

El *nirvāṇa* no sólo fue objeto de la especulación filosófica de los maestros, sino que fue también el centro de atención de la devoción de los fieles. Las visiones de fe confundían armoniosamente la «otra orilla» con el antiguo sueño de los paraísos, creando así la ilusión de un lugar «diferente» de felicidad sin fin. De una mezcla de influencias culturales nació la creencia en las Tierras Puras, espacios purificados e iluminados por la sabiduría y por la compasión de *buddha* y *bodhisattva* celestiales. Amitābha («infinita luz», llamado también Amitāyus, «vida infinita»), por ejemplo, reina en el *Sukhāvatī*, tierra de felicidad, donde renacen los hombres que tienen fe en él y que, junto a él, experimentan la iluminación.

La meditación sobre Amitābha es la práctica esencial. Así, su mundo ultraterrenal, la Tierra Pura, se puebla de imágenes que cautivan la fantasía, porque en él confluyen símbolos y representaciones tradicionales de la iconografía del paraíso. Se trata de un lugar hermosísimo y feliz, gobernado por un soberano benévolo y justo, donde los que sufren pueden vivir una vida nueva de paz, de igualdad y de abundancia. Las perspectivas armoniosas y claras de la estructura espacial convergen en Buda y las técnicas contemplativas acentúan las visiones capaces de suscitar un movimiento de arrebato emotivo, de abandono a la realidad sublime. Las realidades de la ilusión paradisíaca son a la vez materiales e inmateriales (cuerpos luminosos y transparentes, palacios sobre las nubes), son híbridos clasificadores (hombres que vuelan, animales que hablan, árboles cuyos frutos son piedras preciosas, arroyos de elixir, etc.), que no pueden explicarse por medio de la razón, pero pueden aceptarse por la fe. Mediante descripciones detalladas, los textos hacen que la mente visualice, en el silencio interior de la concentración, estos espacios abstractos. Entran en acción jerarquías estéticas y simbólicas, en las que dominan, por ejemplo, los colores de la sabiduría y de la alegría (oro, plata, azul) sobre los de la tristeza (negro, gris, violeta); se seleccionan las sensaciones más nobles (vista, oído), que experimentan una serie organizada de placeres visuales (amplios panoramas, cielos serenos, árboles cargados de frutos, flores que se abren, criaturas de belleza incomparable), placeres fónicos (músicas sublimes) y olfativos (perfumes embriagadores).

La tradición amidista, contenida en los *Sukhāvatīvyūhasūtra* y en el *Amitāyurdhyānasūtra* (siglos II-III), representa una innovación de pensamiento posterior, porque considera que el requisito para la salvación es más el impulso de la fe que el penetrante rigor de la razón. Las técnicas de meditación conducen a la consecución de un estado de la mente límpido y sereno, que permita crear un vínculo muy personal entre fiel y salvador, del que pueda brotar el acto de fe verdadera en Amitābha, condición para el renacimiento en su tierra feliz.

19. El budismo tántrico

Ya en la tradición *mahāyāna* existían prácticas esotéricas, atestiguadas, por ejemplo, por el *Māhāmāyūrī* y por el capítulo IX del *Laṅkāvatārasūtra*, pero muy pronto la perspectiva teórica tántrica se fue extendiendo, porque consiguió interpretar mejor las inquietudes religiosas de su tiempo. En efecto, la especulación filosófica *mahāyāna* había perdido su valor creativo, se había vuelto árida debido a su escolasticismo y no era capaz de percibir las nuevas inquietudes culturales.

La corriente más radical del budismo tántrico, el *Sahaja*, se constituyó en Bengala entre los siglos VIII y X con la enseñanza de los maestros Saraha y Kaṇha, y representó un claro desafío a la tradición religiosa. Los *guru* enseñaban comportamientos transgresivos, algo descabellados e inquietantes, precisamente para liberar de los estereotipos del pensamiento convencional. Muchos dominaban las artes mágicas y recorrían los lugares junto con una mujer, con la que practicaban las técnicas sexuales *yoga*, convencidos de que «el hombre es prisionero del deseo, pero en el deseo mismo puede hallar su liberación», como está escrito en el *Hevajratantra*. Maestros de una espiritualidad rebelde, idealizaban la espontaneidad frente a una tradición que se había vuelto demasiado dogmática, exaltaban el espíritu del niño que observa el mundo con la mirada inocente de la fantasía. Abrían la experiencia reli-

giosa a los creyentes laicos y les confiaban funciones importantes en el culto; en cambio, veían en la vida regulada del monasterio un obstáculo para la experiencia de liberación interior.

La otra corriente tántrica se integró, en cambio, en el mundo monástico: sus iniciados pronunciaban el voto del *bodhisattva* y seguían las antiquísimas reglas del *vinaya*. No consideraban su doctrina una alternativa al *Mahāyāna*, sino su realización ideal según una verdad más profunda. La práctica tántrica era el punto culminante de un proyecto ordenado de conocimiento y de salvación, y los misterios más elevados, las meditaciones más sublimes estaban reservados solamente a quienes hubiesen superado los distintos grados de iniciación.

En Nālandā, famoso centro de estudios budistas, la especulación tántrica floreció ya desde el siglo VII. Más tarde, los monarcas de la dinastía Pāla fundaron nuevas universidades, como Vikramaśīla, en la que predominaban los maestros tántricos. Fue el período de la consolidación y posterior auge del tantrismo. Llegó a ser tan importante que fue considerado el tercer gran «Vehículo»: el *Vajrayāna*. El término tiene su origen en el *vajra* («trueno», «arma», el antiguo cetro del dios védico Indra), un instrumento ritual que los maestros tántricos adoptaron como símbolo de la verdad indestructible de Buda, de la perfección de la mente iluminada, de la pureza diamantina de la vacuidad. También fue llamado el «Vehículo de los *mantra*», por la importancia que los maestros tántricos atribuían a los sonidos, palabras y frases místicas, que ya en la experiencia religiosa védica se consideraban instrumentos de la mente para despertar el poder divino y dominarlo.

Los textos de la nueva corriente, los *tantra*, encierran la verdad más profunda revelada directamente por el Buda supremo Mahāvairocana y transmitida secretamente de maestro a discípulo al margen de la enseñanza de los *sūtra* canónicos. Se trata, pues, de una sabiduría iniciática que está vedada al profano: por esto los textos utilizan un lenguaje deliberadamente oscuro, rico en símbolos misteriosos, a veces terroríficos. Sólo podrá conquistar la salvación el que demuestre ser capaz de emprender un recorrido interior duro y vertiginoso. El canon tibetano clasifica los *tantra* en cuatro categorías: los *Kriyātantra*, centrados en las ceremonias y ritos diarios; los *Caryātantra*, que enseñan la recta conducta y constituyen el preludio de la meditación; los *Yogatantra*, que explican las técnicas básicas de concentración mística; y, por último, los *Anuttarayogatantra*, que desvelan las visiones de contemplación más puras y luminosas.

El budismo exotérico afirma que el conocimiento más profundo coincide con la perfecta verdad, mientras que las verdades expresadas en formas relativas son más bajas, vinculadas al mundo fenoménico, son «medios adecuados» para profundizar en el conocimiento, pero tienen un carácter de transitoriedad y de impureza. La tradición tántrica, en cambio, no distingue entre conocimiento puro e impuro, porque considera que relativo y absoluto son inseparables y representan una unidad fundamental. También las formas de la realidad concreta e impermanente expresan una verdad pura, porque la naturaleza de Buda está en todos los seres del mundo. No era una idea nueva: ya había sido anunciada antes por los *Tathāgatagarbhasūtra* con la doctrina de la condición de buda innata. Pero no había asumido el papel fundamental que tendrá, en cambio, en la hermenéutica tántrica.

Tanto el tantrismo hinduista como el budista, aunque distintos entre sí, comparten el mismo postulado y un cierto número de prácticas de culto, que derivan de la idea de que los sentidos, la pasión del hombre, la energía de su cuerpo y de su mente, sig-

50. LOS «MANDALA»

Los *mandala* más famosos son dos. El *Garbadhātumaṇḍala* representa el avance del conocimiento hacia la iluminación. En el centro se sienta sereno Mahāvairocana, etéreo sobre la flor de loto. Es el despertar a la verdad que, como la flor sagrada, se abre e irradia de sí los seres. Las figuras de los *buddha* y *bodhisattva* que lo rodean son los aspectos de la iluminación, el secreto de la mente. Las figuras que, más alejadas, forman su aureola representan la compasión y el secreto de la palabra; finalmente, la última franja simboliza el conocimiento y el secreto iniciático del cuerpo. La luz del conocimiento penetra incluso en las zonas más alejadas del *mandala*, que contienen las formas del mundo fenoménico, los hombres, los animales, los demonios, porque en ellos también está la condición de buda. El *Vajradhātumaṇḍala* es el diagrama de la verdad eterna. El Buda supremo aparece dibujado en el centro de la estructura, en un halo de luz lunar. Las facetas de su perfección son las virtudes simbolizadas por los *buddha*, que se sientan en el trono a su alrededor en los puntos cardinales, y por los *bodhisattva* que lo rodean. En torno a ellos se reúnen, con geometría sobrenatural, miles de figuras santas, como cristales de nieve repetidos sin cesar. La mente se siente cautivada por el transparente rigor de las simetrías; se siente confundida por la riqueza de los símbolos y se pierde en las mil semejanzas de los *buddha*, como en un juego infinito de espejos. Es el sufrimiento que marca el avance de la mente hacia el conocimiento de la propia naturaleza y de la vacuidad. Porque el *mandala* es el diagrama de la verdad última, como un diamante puro que en sus mil facetas refleja la luz del vacío.

nos también de lo absoluto, pueden ser sublimados para acceder a la iluminación. Los ritos mistéricos establecen con precisión la forma de someter las fuerzas que hay en el yo y en el universo, de hacer aflorar los impulsos inconscientes del deseo y sublimarlos. Por esto, el recorrido místico hacia la liberación en esta vida implica también la adquisición de poderes extraordinarios sobre el mundo y sobre la mente.

La naturaleza de Buda se manifiesta a través del conocimiento de los «tres misterios», es decir, de la identificación del cuerpo, la palabra y la mente del hombre con el Cuerpo, la Palabra y la Mente de Buda. Para manifestarla, el tantrismo propone un nuevo lenguaje que da primacía al gesto ritual, al elemento visual en la meditación, al sonido mistérico. Recurre a imágenes simbólicas que se remontan a los cultos prearios o al antiguo mundo de los *Veda* y las elabora de nuevo desde una perspectiva hermenéutica diferente. De este modo, la identificación del yo con el Buda se revive a través de símbolos y ritos que ponen en evidencia una serie de homologías: por ejemplo, los seis elementos del cuerpo humano se identifican con los seis aspectos diferentes del cuerpo místico de Mahāvairocana; los cinco factores de la personalidad individual se identifican con las cinco formas de conocimiento de Buda, partiendo de la convicción de que las barreras entre materia y espíritu son de carácter ilusorio.

La práctica esotérica del cuerpo se traduce en la ejecución de las *mudrā*, gestos y posturas codificados de las manos y del cuerpo que, mediante un depurado simbolismo, remiten la mente a imágenes y atributos del cuerpo de un *buddha*, y en sentido metafísico, al «cuerpo» de la verdad. La práctica que desvela el secreto de la palabra se realiza con la pronunciación de *mantra*, voces sánscritas, o de *dhāraṇī*, fórmulas rituales, sonidos arcanos que encierran el contenido más puro de la verdad

de Buda. En los niveles de concentración más elevados, la repetición del sonido sagrado es una pura actividad mental de recitación interior y silenciosa. Existe, por último, el camino de conocimiento del misterio de la mente de Buda basado en la meditación del *mandala*.

Como ocurre en el hinduismo, la tradición tántrica enriquece el pensamiento místico con el simbolismo sexual. El conocimiento, que en su estado latente aún no se ha despertado a la verdad, está simbolizado por una mujer que espera la unión sexual, y en el rito tántrico está encarnado por una prostituta de casta baja que la mente del iniciado representa como una diosa. Su compañero simboliza el poder del despertar. Su unión representa la experiencia de la mente iluminada que ha sabido superar toda clase de distinción entre idea y acto, entre mal y bien, entre relativo y absoluto.

BIBLIOGRAFÍA

Bareau, A. (1963-1971), *Recherches sur la biographie du Buddha dans le Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens*, 2 vols., París.
Bechert, H., y R. Gombrich (1984), *The World of Buddhism*, Londres.
Botto, O. (1987), *Buddha e il Buddhismo*, Milán.
Collins, S. (1982), *Selfless Persons. Imagery and Thought in Therevāda Buddhism*, Cambridge.
Conze, E., ed. (1973), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its verse Summary (Prājñāpāramitāsūtra)*, Berkeley.
De Bary, W. T., ed. (1972), *The Buddhism Tradition in India, China and Japan*, Nueva York.
Dutt, N. (1978), *Buddhist Sects in India*, Calcuta.
Eracle, J. (1970), *La doctrine bouddhique de la Terre Pure. Introduction à trois sūtras bouddhiques*, París.
Gombrich, R. F. (1971), *Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford.
Gómez, L. O. (1995), *The Land of Bliss, the Paradise of the Buddha of Measureless Light. Translation of Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvatīvyūhasūtra*, Honolulú.
Harvey, P. (1990), *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices*, Cambridge.
Hazra, K. L. (1982), *History of Theāvāda Buddhism in South-East Asia*, Nueva Delhi.
Holt, J. (1981), *Discipline. The canonical Buddhism of the Vinayapiṭaka*, Nueva Delhi.
Horner, I. B., ed. (1954-1959), *The Collections of the Middle Length Sayings*, Londres.
Kalupahana, D. J. (1975), *Causality. The Central Philosophy of Buddhism*, Honolulú.
— (1986), *Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikā, The Philosophy of the Middle Way*, Albany.
Kato, B., Y. Tamura y K. Miyasaka, eds. (1988), *The Threefold Lotus Sūtra*, Tokio.
Kiyota, M. (1978), *Mahāyāna Buddhist Meditation*, Honolulú.
Lamotte, E., ed. (1939), *La somme du Grand Véhicule d'Asaṅga*, trad. del *Mahāyānasaṃgraha*, 2 vols., Lovaina.
Lancaster, L. (1977), *Prajñāpāramitā and Related Systems*, Berkeley.
López, D. S., ed. (1988), *Buddhist Hermeneutics*, Honolulú.
Pensa, C. (1994), *La tranquilla passione. Saggi sulla meditazione buddhista di consapevolezza*, Roma.
Piantelli, M. (1996), *Il buddhismo indiano*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle Religioni*, IV: *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari.
Pye, M. (1978), *Skilfull Means. A concept in Mahāyāna Buddhism*, Londres.
Saddhatissa, H. (1970), *Buddhist Ethics, Essence of Buddhism*, Londres.
Snellgrove, D. L. (1995), *Buddhism in India and Tibet*, Londres.
Williams, P. (1990), *Il Buddhismo mahāyāna. La sapienza e la compassione*, Roma.

Capítulo XVII

BUDISMO CHINO

1. Budismo y cultura china

A partir de los primeros siglos de nuestra era, el budismo tuvo una amplísima difusión en Asia a lo largo de dos ejes principales: desde la India se propagó hacia el norte por los países del centro de Asia hasta alcanzar China y, a través de Corea, Japón. Por la ruta meridional, en cambio, llegó hasta el sureste asiático. El paso a China marca un momento crucial en la transformación y elaboración de la doctrina india que, renovada y enriquecida por la cultura china, se transmitió a los países limítrofes. Los pensadores chinos llevan a cabo las grandes selecciones hermenéuticas que adaptan los conceptos básicos del budismo indio y lo hacen coherente y armónico con su antigua tradición.

Considerado en los primeros siglos después de su entrada en el país una «religión extranjera», opuesta al pensamiento tradicional, el budismo en sus aspectos espirituales y seculares se convierte con el tiempo en un elemento fundamental en la formación del mundo chino, y se enriquece en contacto con el taoísmo y el confucianismo. Al acabar el proceso, el budismo se convierte no sólo en vehículo de transmisión en Extremo Oriente del mensaje religioso, sino también de la propia cultura china.

Llega a China en el siglo I d.C., cuando el país está gobernado por la dinastía Han, que garantiza paz, unidad y prosperidad en el comercio. De hecho, los monjes misioneros recorren el mismo camino que los mercaderes: la ruta de la seda, la gran vía comercial de la época. Se difunde progresivamente por la región de Gandhāra, Cachemira y Bactriana y, cuando llega a China, ya ha recibido profundas influencias de las tradiciones religiosas iranias y del centro de Asia. En las regiones del norte el nuevo credo se consolida rápidamente, ya sea porque estas zonas están en contacto más directo con los centros religiosos de Asia central, o porque al descomponerse el imperio de los Han las nuevas dinastías de origen bárbaro buscan una base religiosa para construir una nueva ideología y vuelven los ojos al budismo, que de este modo consigue el apoyo del poder. El sur de China, en cambio, al disgregarse el poder político, se convierte en el bastión del pensamiento clásico, y el budismo sigue en esta región un proceso de asimilación diferente.

La cultura china entra en contacto con el budismo de forma muy lenta y frag-

mentaria: no pueden acceder de inmediato a una visión completa y coherente de la doctrina porque los textos canónicos llegan de forma irregular. Además, el hecho de que los libros pertenezcan a distintas escuelas de la tradición india provoca confusión, y a menudo los chinos se encuentran con interpretaciones diferentes y contradictorias. Otro obstáculo al conocimiento de la doctrina lo representa el problema de la traducción. El primer centro de traducción de los textos lo organizan en Luoyang unos monjes extranjeros. An Shigao, famoso traductor, era un parto y no un indio. Al comienzo, no se hace una labor de traducción directa del sánscrito al chino, sino que se hace a través de la mediación de conocimientos lingüísticos parciales, que se ponen en común en un trabajo de grupo. Los chinos no tienen todavía un conocimiento directo del budismo indio, y los monjes que llegan no son capaces de explicar en chino los textos de su escuela.

Existía desde el principio otro problema de difícil solución: cómo traducir los conceptos budistas que pertenecían a un mundo de pensamiento tan ajeno a la tradición filosófica china. Había dos opciones: la primera consistía en dejar el término filosófico en su forma original y explicar en las glosas su significado; la segunda posibilidad era utilizar un término perteneciente a la tradición del pensamiento chino que, por analogía, fuese el más cercano posible al original. Los primeros traductores optaron por esta segunda solución y utilizaron la terminología taoísta (capítulo XX). Fue una decisión fundamental porque, aunque por un lado suponía traicionar la ortodoxia de las enseñanzas, por otro lado introducía en el budismo una nueva savia de sugerencias filosóficas. Esta interpretación en clave taoísta dejó una huella imborrable, que perduró incluso cuando los chinos ya conocían con mayor precisión y profundidad la doctrina ortodoxa.

La mezcla de budismo y taoísmo parece estar determinada además por otros factores: fueron taoístas los primeros chinos que colaboraron en la traducción de las obras indias, y es significativo que la mayor parte de las traducciones del período Han trataran, más que de los conceptos básicos del budismo, de las prácticas de control del cuerpo, tan apreciadas por los taoístas. Se puso en evidencia una semejanza externa en las prácticas religiosas, a pesar de las sustanciales diferencias doctrinales. Según una teoría muy extendida ya en los siglos III y IV, sobre todo en el sur, donde se habían refugiado los maestros taoístas cuando las dinastías de origen bárbaro se asentaron en el norte, Buda no era más que la encarnación de Laozi. De este modo, el taoísmo de la época asimiló sin traumas la nueva doctrina. De no haberse producido en los siglos siguientes un continuo intercambio con la India, es posible que el budismo hubiera quedado absorbido en la experiencia religiosa taoísta.

2. Las primeras escuelas

Las primeras corrientes budistas desarrolladas en China se remitían a la tradición *Dhyāna* y *Prajñā*. La popularidad de esta última favoreció la difusión del *Mahāyāna* y sobre esta tradición se desarrollará la especulación budista china más original. Desde los primeros tiempos, los chinos tenían conocimiento de muchos de los textos fundamentales indios, aunque en traducciones todavía imperfectas: el *Prajñāpāramitā* en 8.000 versos, el *Saddharmapuṇḍarīka*, el *Prajñāpāramitā* en 25.000 versos, el *Sukhāvatīvyūha* y el *Vimalakīrtinirdeśa*. Cuando, en el año 402 d.C., el gran traductor Kumārajīva (344-413) llegó a la capital Chang'an y se puso al frente de un centro de traducción, centenares de *sūtra* y de textos del *Vinaya* y del *Abhidharma* ya formaban parte de la herencia cultural que los budistas de los primeros siglos habían transmitido. La sistemática labor de Kumārajīva de traducción y ordenación de las escrituras tuvo una doble vertiente: dio un nuevo impulso al *Mahāyāna* y profundizó en las enseñanzas de Nāgārjuna, Vasubandhu y Āryadeva.

Comenzó una fase de elaboración y de difusión del mensaje originario. Una vez más, la tradición taoísta favoreció esta tendencia: las técnicas budistas de meditación presentaban muchas analogías con las prácticas ascéticas taoístas de «custodiar al uno», del mismo modo que la tradición contemplativa de la Tierra Pura del *buddha* Amitābha recordaba la ilusión de los paraísos de los Inmortales. Además, los filósofos de la época se planteaban el problema de la relación entre ser y no ser; de ahí que la teoría *mādhyamika* de la vacuidad despertara gran interés entre oyentes dispuestos a aceptar nuevas sugerencias teóricas.

En el siglo V, algunos monjes, impulsados por una exigencia de comprensión más profunda de la doctrina, emprendieron el difícil y largo viaje hasta la India. Faxian (317-420) inició la era de las peregrinaciones en busca de los textos originales, seguido más tarde por Xuangzang (596-664 *c.*), una de las principales figuras del budismo chino, que pasó una temporada en la India, aprendió el sánscrito y se convirtió en un profundo conocedor de la doctrina. De regreso a China, Xuangzang dirigió un nuevo centro oficial de traducciones que prosiguió la obra iniciada por Kumārajīva, hasta conseguir producir las traducciones más parecidas a los originales.

El encuentro del budismo con la cultura china no siempre fue fácil. El confucianismo no podía aceptar la idea de la vacuidad de lo real predicada por la religión extranjera, y el conflicto ideológico entre la tradición confucianista y el monaquismo budista se prolongará durante siglos, unas veces de forma más abierta y otras de forma latente. Los letrados confucianistas, hombres de gobierno, se mostraban reacios a aceptar el ideal de huida del mundo y reprochaban a los monjes su indiferencia por las normas del recto comportamiento social, en favor de una lógica extramundana de salvación. Acusaban a los monjes de faltar a los deberes familiares y de negar sus valores fundamentales, sobre todo el de la piedad filial. Desde el punto de vista económico, se tildaba a los monjes de parásitos ociosos e improductivos. No podían tolerar que el *saṃgha* constituyera una sociedad dentro de la sociedad, que no reconocía la autoridad sagrada del emperador, el Hijo del Cielo; sobre todo porque, gracias a las exenciones fiscales, algunas comunidades budistas se habían convertido en centros de riqueza y de poder. Finalmente, las prácticas litúrgicas de devoción eran en opinión del hombre culto confucianista, racionalista y escéptico, manifestaciones supersticiosas nocivas para el pueblo.

Pero desde un punto de vista histórico, el budismo, con su visión soteriológica, supo dar una respuesta nueva a las demandas de salvación de una época de crisis, mientras que la antigua tradición se había ido volviendo estéril. El período de consolidación del budismo concluye en el siglo VI: los chinos no sólo reconstruyeron el pensamiento original, sino que se apropiaron de su hermenéutica y de su lógica. Comienza entonces la elaboración de sistemas doctrinales originales, que tendrán su expresión en las grandes escuelas de la época Sui (589-618) y Tang (618-906).

3. La época dorada del budismo chino

La escuela Sanjie, fundada por el monje Xinxing (540-594), defendía la doctrina de los «tres estadios del *dharma*», es decir, del progresivo ofuscamiento del conocimiento de la verdad y de la imparable decadencia de las prácticas de salvación a lo largo de tres grandes eras cósmicas. La convicción de estar viviendo en la última era, la más oscura, la de la «degeneración de la Ley», se traducía en una visión milenarista de salvación que exigía la radical conversión interior a través de la austeridad y de la disciplina monástica.

Introducida en China por el monje peregrino Xuanzang, la tradición *Faxian* se basaba en las enseñanzas y prácticas de meditación del *Yogācāra* y continuaba el análisis de los místicos indios, enriqueciéndolo con la aportación de motivos extraídos de la tradición meditativa taoísta sobre los ocho estados profundos de conciencia y sobre las contemplaciones que podían llevar al monje a una gradual purificación de la mente y al perfecto conocimiento. En el siglo VIII se creó la escuela *Zhenyan*, que introdujo las teorías y los rituales esotéricos del budismo tántrico, pero no logró enraizar en el mundo religioso chino. Florecerá, en cambio, en el Tíbet, Corea y Japón, integrándose en la tradición iniciática chamánica.

A fin de conseguir una armonización teórica, dos importantes escuelas chinas elaboraron una síntesis especulativa de las distintas corrientes indias. Basándose en el concepto de *upāya*, los «medios adecuados», y en la hermenéutica de los niveles progresivos de verdad, organizaron la enseñanza de Buda según una escala que conducía hasta la enseñanza más alta, la más «verdadera», representada por el *sūtra* principal de la misma escuela. El *Mahāyāna mahāparinirvāṇasūtra* les ofrecía un modelo jerárquico de las escrituras y del conocimiento cada vez más depurado. Este sistema de clasificación, que el *Tiantai* desarrollará hasta definir ocho estadios de conocimiento, servía para dar sentido a la diversidad de las interpretaciones, para establecer la superioridad de la propia tradición de enseñanza y para entender el motivo por el cual precisamente el *sūtra* de la escuela encarnaba el principio último.

La escuela *Tiantai* tomó el nombre de la montaña sagrada donde estaba situado su monasterio más importante. La doctrina se basaba en el *Sūtra del Loto* y en el *Parinirvāṇasūtra*, que el fundador de la escuela, Zhiyi (538-597), había interpretado de forma original. Enseñaba que la naturaleza de Buda estaba presente en todos los seres e invitaba a comprender esa armonía secreta que, más allá del dualismo entre vacuidad y existencia, unía todas las realidades; era una visión serena, abierta a las aportaciones de diversas tradiciones meditativas, inspirada en la certeza de la salvación universal, porque todos los seres del universo estaban ya intrínsecamente iluminados. Culmina así, en el seno del budismo chino, un lento proceso teórico de inmanentización del principio absoluto y de valorización de la realidad del mundo, en profunda sintonía con la tradición especulativa taoísta.

Precisamente del título del *sūtra* que la escuela transmitía, *Avataṃsaka*, «de la guirnalda florida», tomó el nombre la escuela *Huayan*. Había comenzado con la enseñanza de Fashun (557-640), maestro de meditación, pero fue la sofisticada especulación filosófica de Fazang (643-712), el tercer patriarca, la que proporcionó a la doctrina una sistematicidad y un perfil original. Según esta tradición, el principio último y los fenómenos también estaban unidos por una identidad profunda, en la que la vacuidad representaba el aspecto estático y las formas del mundo el aspecto dinámico. De ello derivaba una visión totalizadora en la que todas las facetas de lo real se unían entre sí, en una unidad que el iluminado finalmente comprendía que era el propio Buda.

Ya en el siglo III Zhiqian tradujo por primera vez el *Sukhāvatīvyūhasūtra*. A comienzos del siglo V, Huiyuan (334-416), inspirado por el mensaje de salvación de los *sūtra* de Amitābha, fundó sobre el monte Lu una comunidad que practicaba la vida ascética y sublimes visiones del paraíso basadas en el *Amitāyurdhyānasūtra*. Era un movimiento cerrado en sí mismo que, huyendo del mundo, buscaba la salvación creando ya aquí, en la tierra, «otro» mundo de felicidad, en espera de renacer en el mundo de la iluminación. Precisamente sus ideales comunitarios de salvación inspirarán siglos más tarde el movimiento de rebelión del Loto Blanco. Pero fue sobre todo con los maestros Tanluan (488-554), Taocho (562-645) y Shandao (613-681) que se fue perfilando con claridad la escuela *Jingtu*, de la Tierra Pura, que en China y Japón fue durante siglos fuente de una ferviente inspiración religiosa.

La visión amidista (de Amida, otra versión del nombre Amitābha) nace de un profundo sentido de crisis temporal y de la convicción de lo difícil que resulta para los hombres, tan ciegos de egoísmo, alcanzar la iluminación con las propias fuerzas espirituales en una época de degeneración del *dharma*. Y, sin embargo, proclama la salvación para los desheredados: la felicidad del renacimiento en el paraíso de la Tierra Pura es posible gracias a la promesa del *buddha* Amitābha de salvar a todos los seres, incluso a los más malvados, siempre que tengan fe en él. Existe, pues, una condición para el cumplimiento de la promesa: es esa fe pura que brota en el corazón del hombre. Irrumpe en el budismo el ideal de la fe, de una experiencia que se libere de los vínculos de la razón y abandone la vía de una sabiduría demasiado soberbia. Se distingue entonces entre un camino de salvación «difícil» y uno «fácil», dirigido sobre todo a los laicos. Se difunde así la práctica del *nianfo*. Esta práctica, que había nacido como una compleja forma de contemplación de la figura de Buda y de su paraíso, se transformó, mediante el simple acto de invocar y celebrar el santo nombre de Amitābha reviviendo interiormente su presencia, en un momento de total abandono espiritual.

4. El «Chan»

El *Chan*, más conocido como *Zen*, el nombre japonés de la escuela, es tal vez la elaboración más innovadora del budismo chino, fruto de una síntesis original entre las doctrinas *mahāyāna* y el pensamiento taoísta. Según la tradición, el fundador de la escuela en China habría sido el maestro indio Bodhidharma. Abundan las leyendas que hablan de su figura, de sus enseñanzas, de sus técnicas de meditación y de sus diálogos enigmáticos con el emperador Wu de la dinastía Liang. Pero fue con el sexto patriarca, Huineng (638-713), cuando empezó a florecer la tradición *chan*. La nueva doctrina ejercerá una profunda influencia no sólo sobre el pensamiento religioso-filosófico, sino también sobre los ideales estéticos de la China Tang y Song.

El *Chan* está imbuido de las doctrinas de los *Prajñāpāramitāsūtra*, pero no hay acuerdo sobre la interpretación del concepto de vacuidad y sobre la relación con el conocimiento. La afirmación de la naturaleza ilusoria del mundo fenoménico, sostenida tan radicalmente por el *Mādhyamika*, es reelaborada por los maestros *chan*, aunque no la convierten en un ideal nihilista. Retoman también las temáticas del

Yogācāra sobre la investigación de la mente y desarrollan el concepto de *ālayavijñāna*, «depósito» de todas las ideas potenciales, interpretándolo como el estado de la conciencia que precede a la iluminación. Centran toda la práctica en la meditación, a fin de impulsar a la mente a superar las dicotomías de las que es prisionera, a abrirse a la intuición de la identidad profunda entre lo relativo y lo absoluto y, finalmente, a descubrir su propia naturaleza de *buddha*. *Wu*, la iluminación, es la experiencia intraducible de la vacuidad unida a una percepción más intensa y nítida de lo real. Los maestros *chan* la describen como la conciencia de ser nada y al mismo tiempo de ser uno con el universo, y va acompañada de una sensación de calma, de lúcida serenidad. La tradición mística taoísta que exalta la búsqueda del Uno en lo múltiple se tradujo en los conceptos de la hermenéutica budista.

La idea de que la iluminación no es el resultado de una ascensión gradual de la mente, sino que está contenida en un ardiente momento de intuición, es un concepto básico del *Chan*, fruto de una larga investigación especulativa y objeto de frecuentes polémicas. El maestro, con su enseñanza directa y a menudo provocadora, estimula al discípulo a comprender los límites de la racionalidad discursiva, a superar el estudio de los textos doctrinales en pro de una «colisión» directa con la realidad y de un enfrentamiento consigo mismo. No hay relación de causa-efecto entre meditación e iluminación: el maestro enseña al discípulo la forma de destruir las incrustaciones de su pensamiento y recuperar una claridad de visión interior más intensa.

Las comunidades *chan* sobrevivieron a la persecución que sufrió el budismo en el año 845 y, durante el período de las Cinco Dinastías (907-960), se organizaron en diversas escuelas, entre las que destacan la *Linji* y la *Caodong*.

La escuela *Caodong* está basada en el *zuochan*, la meditación en silencio en la posición «del loto». Frente a un muro, con los ojos entornados y la respiración controlada, el discípulo, inmerso en una nueva calma, intenta eliminar todos los pensamientos conscientes, todas las sensaciones, para llegar a una total concentración de la mente en sí misma. La escuela *Linji*, en cambio, rechaza estas prácticas «quietistas»: la iluminación es el punto culminante de un proceso dinámico de la mente que debe ser sacudida, incluso de manera brusca. En sus enseñanzas, los maestros provocan al discípulo planteándole *gong'an*, enigmas sin solución, frases extravagantes, gestos paradójicos. La mente, concentrada en un *gong'an*, se enfrenta a una situación que no tiene salida racional, se pierde en un laberinto lógico autorreferencial; pero, guiada por el maestro, finalmente se libera a una nueva visión de la realidad. Con el tiempo, los *gong'an* fueron recogidos, ordenados y comentados en textos famosos como el *Biyanlu* y el *Wumenguan*. Pero, fijados por las reglas de un sistema y aprendidos de memoria, los *gong'an* perdieron gran parte de su fuerza y vitalidad espiritual.

BIBLIOGRAFÍA

Chappell, D. W., ed. (1987), *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society*, Honolulú.

Ch'en, K. (1973), *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton.

Chou, Y. L. (1945), *«Tantrism in China», Harvard Journal of Asiatic Studies*, 8.

Cleary, T., ed. (1993), *The Flower Ornament Scripture (Avataṃsakasūtra)*, Boston.

Cook, F. (1977), *Hua-yen Buddhism. The Jewel Net of Indra*, Pennsylvania.

De Jong, J. W. (1968), *Buddha's Word in China*, Camberra.

Donner, N., y D. Stevenson (1993), *The Great Calming and Contemplation. A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i'Mo-ho chih-kuan*, Honolulú.

Faure, B. (1988), *La volonté d'orthodoxie dans le Bouddhisme Chinois*, París.

— (1991), *The Rethoric of Immediacy. A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton.

Fung Yu-Lan (1953), *A History of Chinese Philosophy*, Princeton.

Gimello, R. M., y P. N. Gregory, eds. (1984), *Studies in Ch'an and Huayen*, Honolulú.

Gregory, P. N., ed. (1995), *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, Honolulú.

Hurvitz, L., ed. (1976), *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma. Translated from the Chinese of Kumarajiva*, Nueva York.

Ng Yu Kwan (1993), *T'ien T'ai Buddhism and Early Mādhyamika*, Honolulú.

Overmyer, D. (1976), *Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge, Mass.

Reischauer, E. O. (1955), *Ennin's Travels to T'ang China*, Nueva York.

Robinson, R. H. (1967), *Early Mādhyamika in India and China*, Madison.

Shih Heng Ching (1992), *The Syncretism of Ch'an and Pure Land Buddhism*, Berna.

Swanson, P. L. (1989), *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy. The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*, Berkeley.

Welch, H. (1967), *The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950*, Cambridge, Mass.

Yampolsky, P. B., ed. (1967), *The Platform Sūtra of the Sixth Patriarch*, Nueva York.

Zürcher, E. (1977), *The Buddhist Conquest of China*, Leiden.

Capítulo XVIII

BUDISMO JAPONÉS

1. El budismo y la cultura japonesa

Fueron la curiosidad y la osadía especulativa de la cultura china las que llevaron a cabo las grandes selecciones hermenéuticas que «trasladaron» la novedad del budismo indio al mundo religioso de Asia oriental. La cultura japonesa se apropió de ellas y las hizo más sofisticadas, más esenciales, más extremas.

El budismo comenzó a difundirse en Japón en el siglo VI d.C., a través de los inmigrados chinos y coreanos. La cultura japonesa en aquella época estaba adoptando la escritura ideográfica, aprendía las doctrinas de Confucio y discutía el modelo político chino de un estado centralizado, descubría la medicina taoísta, la astronomía y las ciencias del continente. El budismo, que estaba basado en conceptos radicalmente diferentes a la tradición religiosa autónoma y mucho más refinados, fue interpretado no solamente como una vía de salvación, sino como expresión de la sociedad china más avanzada. Algunas familias aristocráticas lo adoptaron en el marco de una estrategia política innovadora. Otros clanes, como los Mononobe, lo combatieron denonadamente: atacaban una doctrina que apenas comprendían para defender un mundo que estaba a punto de desaparecer para siempre.

La acción del príncipe Shōtoku (574-622) y la reforma Taika del año 645 sancionaron la victoria de la nueva cultura. El budismo se convirtió en religión oficial. De hecho, la tradición china ya había resuelto el difícil problema de las relaciones entre la institución monástica, con su ideal de salvación, y el gobierno y sus estrategias de poder. Una vez adoptada la teoría de la mutua dependencia de la Ley de Buda y de la Ley del monarca, los monjes aceptaron estar subordinados al gobierno, someter las ordenaciones al control de la corte, desarrollar ritos a favor de la paz y del bienestar del estado, y el gobierno, por su parte, patrocinó la construcción de importantes templos, fundó monasterios en todas las provincias del país y les concedió exenciones tributarias.

Los textos de las distintas tradiciones que habían marcado la evolución del pensamiento budista llegaron a Japón todos a la vez y al mismo tiempo. La época de Nara (710-794) fue un período de absorción en el que florecieron seis escuelas importantes, dedicadas a una intensa labor de exégesis doctrinal, en un clima religioso de gran tolerancia. Se remitían a las escuelas chinas y se diferenciaban por el

texto y la doctrina concreta que habían elegido como base de una especulación más profunda. La escuela *Kusha* había adoptado el pensamiento de los *Sarvāstivādin* y se basaba en el *Abhidharmakośa* de Vasubandhu. El *Jōjitsu* retomaba la tradición exegética del *Satyasiddhiśāstra* de Harivarman. El *Ritsu*, en cambio, se centraba en el estudio de los principios de la disciplina monástica y en las reglas de las ordenaciones. De la corriente *Mādhyamika* derivó la escuela *Sanron*, cuya enseñanza básica era la doctrina de la vacuidad, basada en los «Tres Tratados», el *Mādhyamikaśāstra* y el *Dvādaśamukhaśāstra* de Nāgārjuna y el *Śataśāstra* de Āryadeva. También fueron importantes el *Kegon*, que se remitía a la tradición china *Huayan* y el *Hossō*, que estudiaba las doctrinas *yogācāra* sobre las relaciones entre realidad, mente y principio absoluto.

2. Tendencias sincréticas y esoterismo

Al comienzo de la época de Heian (794-1185) surgió un nuevo clima religioso. Se había ido constituyendo todo un mundo de ascetas que buscaban la experiencia de lo sagrado fuera de las organizaciones monásticas oficiales, en la soledad de los montes, considerados «otro mundo», reino de los muertos y de los dioses. Eran los *hijiri*, eremitas budistas que practicaban la ascesis; los *onmoyōji*, maestros de la ciencia adivinatoria *yin-yang* y de las prácticas meditativas del taoísmo; los *takutayū*, expertos en las técnicas del éxtasis que comunicaban con el Más Allá. Sus doctrinas y ritos eran secretos y se transmitían oralmente de maestro a discípulo, según los grados de iniciación. Hacia finales del período Heian, estas comunidades ascéticas se organizaron bajo la guía de maestros y se dotaron de reglas comunes. Se perfiló un movimiento religioso, el *shugendō*, muy libre y creativo en sus síntesis teóricas, marginal, pero más homogéneo en la estructura de las funciones, con un «código» de prácticas místicas ordenadas según una progresión iniciática, en el que la doctrina tántrica se fundía con las antiguas visiones sintoístas-chamánicas y con los temas de la meditación taoísta. Aunque todos estos ascetas de las montañas (*yamabushi*; cf. capítulo XXI, 4) tomaban como ejemplo a En no Gyōja, figura legendaria de asceta con poderes milagrosos, el movimiento siempre estuvo fraccionado en centros de culto independientes y celosos de sus tradiciones: los más antiguos y famosos se encontraban en las montañas de Yoshino, Kumano, Katsuragi, Fuji, Haguro y Yudono. Sin embargo, se distinguieron dos grandes corrientes: la *Tōzanha*, vinculada al *Shingon*, y la *Hozanha*, más próxima a la escuela *Tendai*.

En los ideales de búsqueda mística de este mundo religioso oculto en las montañas se inspiraron dos grandes maestros, Saichō (767-822) y Kūkai (774-835). Tras haber estudiado en China, procedieron a la renovación del mensaje budista y propusieron sistemas filosóficos sistemáticos y omnicomprensivos; en oposición a las escuelas de Nara, agotadas ya en las intrigas del poder, reformaron las reglas monásticas y en la soledad de las montañas sagradas de Hiei y Kōya fundaron los principales templos de sus escuelas: el *Tendai* y el *Shingon*. La enseñanza de Saichō se basaba en el *Sūtra del Loto* y recuperaba la especulación de Zhiyi y de la escuela china *Tiantai*. Desde el comienzo, su enseñanza tuvo un carácter ecléctico y sincrético, que recogía las diferentes teorías y las distintas prácticas de meditación y componía con ellas un cuadro armonioso, como una confluencia de muchas experiencias en la vía de verdad revelada por Śākyamuni en el *Sūtra del Loto*. La base era la intui-

ción de una profunda unidad de lo real, de una identidad sustancial entre conocimiento absoluto y relativo, que se traduce en el concepto de *ichinensanzen*, «el universo en un pensamiento», porque las relaciones que se encuentran en la idea más simple son tan numerosas que acaban implicando a todo el universo. En la ontología del *Tendai*, vacuidad y existencia se conciben en términos dialécticos: causado y no causado acaban siendo sinónimos, del mismo modo que el mundo transitorio de los fenómenos acaba coincidiendo con la perfección de la vacuidad. Así, la naturaleza iluminada de *buddha* es inherente a todo ser y puede realizarse con la práctica, la contemplación y la acción moral.

La idea de la coincidencia entre existencia y condición de buda también alienta la especulación de Kūkai, que se inspira en las doctrinas del budismo tántrico. El universo, según la doctrina del *Mahāvairocanasūtra*, está contenido en los tres misterios del cuerpo, de la palabra y de la mente del *buddha* Dainichi, la última y más cristalina verdad. Como expresión de una nueva visión soteriológica, tanto el *Tendai* como el *Shingon* coinciden en afirmar, en contra de las escuelas de Nara, la posibilidad de que todos los seres sensibles alcancen la iluminación en esta vida. Pero la tradición tántrica se distingue por su carácter esotérico: el camino del conocimiento es un recorrido difícil y secreto, donde el maestro descubre solamente al iniciado los misterios cada vez más profundos de la verdad. Kūkai hizo una original elaboración de las doctrinas del budismo y de la tradición *yoga*, intentando asimilarlas a las concepciones del *shintō*. En el *Benkenmitsunikyōron* y en el *Hizōhōyaku* discutió de nuevo con gran rigor sistemático la naturaleza y los fundamentos teóricos del pensamiento exotérico y esotérico y en el *Jūjūshinron* expuso la doctrina de los diez estadios del desarrollo de la mente hacia la iluminación. Muchas veces manifestó su convicción de que las doctrinas esotéricas no eran complementarias de las otras, sino que representaban el punto culminante de todas las otras tradiciones. Su doctrina introducía en la experiencia religiosa japonesa un sistema de metafísica elevada, en la que la especulación a veces llegaba a ser inquietante. Pero también enseñaba la riqueza de un simbolismo profundo y secreto de gestos y posturas rituales, con los que el adepto reproducía el cuerpo del *buddha*, de concentración en los sonidos de los *mantra* y de los *dhāraṇī*, sílabas y fórmulas místicas en las que el adepto reconocía la voz secreta del *buddha*, y, por último, de meditación sobre los → *mandala*, diagramas del universo y de los estados de la mente iluminada.

La doctrina y su complejo ritualismo, envuelto en un aire de misterio iniciático, ejercieron una profunda fascinación en la cultura y en el arte de la época. Saichō también se había dado cuenta de que los ritos esotéricos respondían mejor a las exigencias religiosas de su tiempo y comenzó a estudiar sus textos, pero había dejado sin resolver el problema de definir la relación teórica entre las dos distintas tradiciones, difícil problema que intentarán solucionar dos grandes maestros, Ennin (794-864) y Enchin (814-891), desarrollando en el seno de la tradición *tendai* doctrinas y prácticas mistéricas.

Gracias a Kūkai, a Saichō y más tarde a Kakuban (1095-1143), el mundo religioso oficial también adoptó la teoría iniciática del *honjisuijaku*, según la cual las divinidades del sintoísmo, consideradas hasta entonces seres prisioneros del ciclo de las reencarnaciones, pertenecían al reino de la iluminación: eran manifestaciones de *buddha* y *bodhisattva*, facetas, en otro lenguaje simbólico, de una misma verdad. De ahí que venerar a los dioses equivaliera a venerar a los *buddha*. Fue esta solución hermenéutica, que atribuía valor de verdad a la antigua fe autóctona, la que

permitió que el budismo penetrara profundamente en la cultura japonesa e incluso que adoptara una forma original.

En el siglo XI se produce el ocaso de una sociedad y de una época: la sensación de crisis, agudizada por los conflictos políticos y los problemas económicos, se traduce en términos religiosos en la idea de la degeneración última del mundo y del *dharma* (*mappō*). El concepto budista de caducidad de lo real, de transitoriedad de la vida, que había dejado en muchas manifestaciones artísticas una huella de silencioso distanciamiento y de serena melancolía, surge con más fuerza y se convierte en ideal de renuncia, de huida del mundo. Al mismo tiempo, el imaginario religioso insiste en las visiones angustiosas de sufrimientos infernales, y se difunden prácticas y creencias sobre el poder nefasto de las almas de los muertos sin reposo.

3. El desarrollo de las escuelas

En el ambiente agitado de las luchas internas la sociedad redefine sus estructuras, y el poder económico y político pasa a manos de clanes militares. La instauración en Kamakura de una forma distinta de gobierno abre un período nuevo en la historia japonesa. El budismo pasa por una fase de intensa creatividad y contribuye de forma decisiva a la formación del nuevo discurso ideológico. Nacen varios movimientos: siguiendo la tradición amidista, Hōnen (1133-1212) funda la escuela *Jōdo*, Shinran (1173-1263), el *Jōdoshin*, e Ippen (1239-1298), el *Ji*; el *Zen* se difunde con la escuela *Rinzai*, fundada por Eisai (1141-1215), y con la escuela *Sōtō*, iniciada por Dōgen (1200-1253). Por último, en torno a Nichiren (1222-1282) se constituye un grupo que llevará su nombre.

Más allá de sus diferencias doctrinales, estos movimientos tienen varias características en común. Los fundadores son maestros espirituales dotados de un fuerte carisma y proclaman una visión de utopía impulsada por un ardiente deseo de absoluto. En claro contraste con la tendencia al sincretismo de las enseñanzas tradicionales, estos movimientos tienen una orientación sectaria, combativa y exclusivista. Todos ellos se forman en la tradición *tendai*, pero en la amalgama de sus enseñanzas, cada uno elige una idea, una práctica concreta, y la convierte en el único punto de apoyo de una audaz especulación: para las escuelas amidistas la vía de salvación es la fe en el *buddha* Amida (Amitābha), para el *Zen* es la meditación, para la escuela *Nichiren* es la devoción al mensaje del *Sūtra del Loto*. Los complejos símbolos y ritos del esoterismo resultan a sus ojos molestos y vacíos oropeles: todos coinciden en buscar una vía que valore la experiencia personal en su espontaneidad, que lleve directamente al corazón de la verdad, una vía intensa, esencial, abierta a todos, pero al mismo tiempo exigente, que exige una conversión sincera y radical.

Su mensaje soteriológico pone en cuestión el dualismo clásico entre la opción de vida retirada del monje y la del laico; el laico es llamado directamente a implicarse en la experiencia religiosa. Buscan una renovación sin compromisos con el mundo, impulsados por una exigencia de salvación que, en medio de las penalidades de la nueva época, resulta cada vez más urgente. La confianza en las fuerzas espirituales del hombre, en su intrínseca naturaleza de *buddha*, impulsa a Dōgen a buscar una austera perfección espiritual lejos del mundo, en Eiheiji, junto con una pequeña comunidad de elegidos. Hōnen y Shinran hablan del sueño de una felicidad paradi-

síaca en la Tierra Pura. En las enseñanzas de Nichiren aparece la utopía de un Japón que supera la infelicidad del presente y renace como una tierra feliz, donde tanto el gobierno como el pueblo obedecen las enseñanzas de Śakyamuni.

La renovación del budismo en esta época está marcada por un sentimiento de desconfianza en los dogmas y en el poder de la razón, que es percibida como un instrumento de salvación limitado e ilusorio. Para el *Zen*, la iluminación está contenida en la inmediatez repentina de un acto de intuición. A fin de liberar la mente de la estrechez de la razón, la tradición *Rinzai* utiliza la técnica de los *kōan*, frases enigmáticas o gestos desconcertantes. El *Sōtō*, en cambio, enseña a vaciar la mente de todo pensamiento en la calma del *zazen*, la meditación en silencio. También el amidismo rechaza los sofismas de la lógica: Hōnen propugna el *nenbutsu*, la invocación del nombre de Amida, como único medio para concentrarse en un acto de fe pura y obtener la salvación. Su discípulo Shinran también hace del *nenbutsu* el centro de su especulación, pero, impulsado por un pesimismo más radical acerca del hombre, lo interpreta como un momento de total abandono espiritual a la infinita compasión de Amida y como expresión de gratitud por el don de la fe que hace a los hombres. Ippen, que se dedica a vagar sin descanso por los pueblos, enseña a liberarse de todas las ideas, de todos los vínculos mundanos, a fin de pacificar el propio espíritu y renacer en la Tierra Pura, un paraíso que ya puede estar aquí, en este mundo, y ahora, en el *odorinenbutsu*, una danza comunitaria de carácter extático y a veces orgiástico, en la que se sublima el arrebato místico de la fe.

En los períodos siguientes, estas tendencias doctrinales se consolidaron y profundizaron. Durante la época Ashikaga (1338-1573), bajo la influencia de la cultura de la China de los Ming, el *Zen*, y especialmente la escuela *Rinzai*, conoció un período de gran esplendor. Sus concepciones influyeron en la estética de la época: se pueden percibir en la pintura, en la caligrafía, en el teatro *nō* y *kyōgen*, en la ceremonia del té y en la arquitectura de los jardines.

Asimismo, durante la época Tokugawa (1603-1868), el gobierno protegió las escuelas budistas y contribuyó a su estabilidad y prosperidad. Esas escuelas se organizaron en instituciones monásticas rígidamente jerarquizadas, y el gobierno se sirvió de ellas para combatir el cristianismo y controlar a la población a través de una red de «parroquias». En este contexto no se produjeron especulaciones teóricas innovadoras, porque además el gobierno hubiera prohibido rápidamente su enseñanza.

Sin embargo, con Bankei Yōtaku (1622-1693) y Hakuin (1685-1769) surgió una tendencia a reorganizar sistemáticamente el pensamiento *zen* y a buscar formas para difundirlo entre el pueblo. Por otra parte, se intentó recuperar el sentido «originario» de la doctrina, remitiéndose directamente a los textos sánscritos. El neoconfucianismo era el pensamiento dominante en aquella época, y en muchos monasterios *zen* se estudiaban sus teorías.

La renovación ideológica que llevaría a Japón hacia la «modernización» no halló su inspiración en el budismo, demasiado vinculado al pasado, sino que se llevó a cabo a través de la recuperación de la antigua fe sintoísta. A partir del período Meiji (1868-1912), el gobierno intervino en la práctica religiosa e impuso la separación entre culto budista y culto sintoísta. Este acto de clara hostilidad muy pronto desembocó en una violenta persecución del budismo. Gracias a la resistencia de los fieles, el gobierno no logró acabar con él, pero sí doblegarlo a las exigencias de su estrategia ideológica de control del consenso, centrada en el culto al emperador y a sus antepasados divinos, símbolo del cuerpo místico de la nación, y en la pureza y sacralidad de su actuación política.

Desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días, el impacto de la cultura occidental y del cristianismo ha influido en varias escuelas budistas: han descubierto de nuevo el valor de la actividad educativa y la dedicación a las obras de caridad. Se ha producido una renovación del impulso misionero y se ha dado nuevo vigor al debate filosófico, favorecido también por el contacto con las nuevas teorías científicas procedentes de Occidente. En la dramática crisis de la inmediata posguerra, el budismo demostró su vitalidad a través de nuevos movimientos religiosos (capítulo XXIII, 1). El *Reiyūkai*, el *Risshōkōseikai*, el *Sōkagakkai* y el *Nichirenshoshū*, inspirándose sobre todo en la enseñanza de Nichiren, han intentado renovar la experiencia espiritual budista fundiéndola con la actividad social y política.

BIBLIOGRAFÍA

Abe, M. (1985), *Zen and Western Thought*, Honolulú.

— (1992), *A Study of Dōgen. His Philosophy and Religion*, Albany.

Andrews, A. (1973), *The Teaching Essential for Rebirth. A Study of Genshin's Ōjōyōshū*, Tokio.

Anesaki, M. (1966), *Nichiren. The Buddhist Prophet*, Harvard.

Bloom, A. (1968), *Shinran's Gospel of Pure Grace*, Tucson.

Bodiford, W. (1993), *Sōtō Zen in Medieval Japan*, Honolulú.

Dobbins, J. C. (1989), *Jōdo Shinshū. Shin Buddhism in Medieval Japan*, Indiana.

Dumoulin, H. (1991), *Zen Buddhism. A History*, Nueva York-Londres.

Eliot, C. (1969), *Japanese Buddhism*, Londres.

Fujimoto, R., ed. (1984), *Jōdo wasan. The Hymns on the Pure Land*, Kioto.

Gira, D. (1985), *Le sens de la conversion dans l'enseignement de Shinran*, París.

Groner, P. (1984), *Saichō. The Establishment of the Japanese Tendai School*, Seúl.

Hakeda, Y. S. (1972), *Kūkai. Major Works Translated, with an Account of His Life and a Study of His Thought*, Nueva York.

Heine, S. (1994), *Dōgen and the Kōan Tradition*, Albany.

Hirota, D., ed. (1986), *No Abode. The Record of Ippen*, Kioto.

Ingram, P. C. (1961), *Jōdo shinshū. An Introduction to Authentic Pure Land Teaching*, Kioto.

Kiyota, M. (1978), *Shingon Buddhism. Its Theory and Practice*, Los Ángeles-Nueva York.

Masunaga, R. (1971), *A Primer of Sōtō Zen. A Translation of Dōgen's Shōbōgenzō Zuimonki*, Honolulú.

Matsunaga, D.-A. (1974-1976), *Foundations of Japanese Buddhism*, 2 vols., Los Ángeles-Tokio.

Raveri, M. (1992), *Il corpo e il paradiso. Esperienze ascetiche in Asia Orientale*, Venecia.

Renondeau, G. (1953), *La doctrine de Nichiren. Suivie de la traduction annotée de six de ses ouvrages*, París.

— (1965), *Le Bouddhisme Japonais. Textes fondamentaux de quatre grands moines de kamakura. Hōnen, Shinran, Nichiren, Dōgen*, París.

Robert, J. N. (1990), *Les doctrines de l'école Japonaise Tendai au début du* IX *siècle: Gishin et le Hokkeshūgishū*, París.

Saunders, D. (1964), *Buddhism in Japan*, Filadelfia.

Shaner, D. E. (1985), *The Bodymind Experience in Japanese Buddhism. A Phenomenological Study of Kūkai and Dōgen*, Nueva York.

Suzuki, D. T. (1970), *Shin Buddhism*, Nueva York.
— (1972), *Essais sur le Bouddhisme Zen*, París.
Tanabe, G.-W., ed. (1987), *The Lotus Sūtra in Japanese Culture*, Honolulú.
Ueda, Y., ed. (1983-1987), *The True Teaching Practice and Realization of the Pure Land Way. A Translation of Shinran's Kyōgyōshinshō*, 2 vols., Kioto.
Yamasaki, T. (1988), *Shingon. Japanese Esoteric Buddhism*, Boston-Londres.

Capítulo XIX

BUDISMO TIBETANO Y «BON»

1. El budismo en el Tíbet

El budismo llegó al Tíbet hacia el siglo VII d.C. bajo el patrocinio de la casa reinante, y desde el principio mantuvo fuertes vínculos con el poder político. Inicialmente, parece que fue el *paṇḍita* Śāntirakṣita el que introdujo en la región las normas del *vinaya* a instancias de la casa real, pero no tuvo éxito. Hasta el año 784, gracias a Padmasambhava, semilegendario *Mahāsiddha*, conocedor de las doctrinas tántricas, la tradición budista no consiguió afianzarse, y en el 791 fue proclamada religión oficial. Las técnicas extáticas y exorcistas del asceta, tan próximas a las tradiciones autóctonas, tenían una gran aceptación. Junto a la escuela de origen indio apoyada por el rey, se creó también una corriente filochina, tal vez cercana a los cultos prebudistas. Surgieron así dos tendencias: los «gradualistas» de la escuela india, que defendían el carácter gradual de la vía para alcanzar la iluminación, y los «inmediatistas» que, influidos por el budismo chino *Chan*, propugnaban un método inmediato de experimentación de la verdad. Su creciente enfrentamiento concluyó con el Concilio de Lhasa (792-794), en el que prevalecieron las doctrinas indias. Pero la fuerza cada vez mayor del budismo, tanto política como económica, provocó una reacción de rechazo por parte de los grupos de la corte vinculados a la tradición más antigua, y a finales del siglo IX se desencadenó una breve pero intensa persecución contra el budismo, que no concluyó hasta el fin de la monarquía unitaria (842) y la fragmentación del país. El resurgimiento del budismo se produjo bajo el signo de la reforma: Rin-chen-bzan-po (958-1055) estableció, en su obra de traducción, una distinción entre los textos esotéricos de la vieja tradición (*Rñiṇ-ma*) y los de la nueva (*Gsar-ma*), y consideró espurios los textos en los que no se hallaban rastros del original sánscrito o prácrito. Se trataba de una decisión pro india más política que doctrinal, y los viejos budistas fueron acusados de laxismo moral y de interpretar demasiado literalmente el simbolismo tántrico. Así que la tradición antigua se hizo independiente y adoptó el nombre de *Rñiṅ-ma-pa*, con la pretensión de remitirse directamente a Padmasambhava. Al mismo tiempo, en el seno del movimiento reformado, el monje Atīśa (982-1054) introdujo desde la India el culto de Tārā y Avalokiteśvara (Spyan-ras-gzigs, que se convertirá en patrón del Tíbet) y fundó la escuela *Bka'-gdams*, que aplicaba una rígida regla monástica utilizando técnicas graduales

de purificación mental. La *Gcod-pa*, creada por el asceta indio Phadampa Sangye (m. 1117), fue en cambio una importante escuela «inmediatista», que desarrolló un método de anulación de todos los pensamientos ilusorios del yo a través de meditaciones que, reelaborando en clave budista las visiones iniciáticas de los chamanes, preveían el sacrificio simbólico del propio cuerpo a los demonios, reconocidos como emanaciones de la propia mente.

Cabe destacar otras escuelas como la *Sa-skya-pa*, la *Bka'-bgryud-pa* y la *Dge-lugs-pa*, entre las que no existen diferencias doctrinales apreciables. La *Sa-skya-pa*, fundada por Brog-mi (992-1072), fue durante un tiempo la escuela tibetana más poderosa y gozó del apoyo de los mongoles de Qūbīlāy Kan. La *Bka'-bgryud-pa* era en realidad un conjunto de grupos religiosos, vinculados a la figura de Mar-pa (1012-1072), quien tras haber estudiado en la India con el maestro Nāropa, difundió su sistema de técnicas *yoga*, renovando la influencia de la tradición ascética india. Su discípulo fue Mi-la Ras-pa (Milarepa; 1040-1123), figura carismática del budismo tibetano. Su hagiografía, uno de los textos más conocidos y dramáticos de la literatura tibetana, es un itinerario iniciático desde la oscuridad a la luz: narra cómo Milarepa, por ansias de vengarse, se convirtió en maestro de magia negra, y cómo, arrepentido, fue en busca de Mar-pa; explica las durísimas pruebas realizadas para convencer al maestro de que le impartiese la enseñanza esotérica y los estadios a través de los cuales alcanzó la cima más alta de la experiencia mística.

Entre las otras escuelas pertenecientes a la *Bka'-bgryud-pa* cabe recordar los *Karma-pa*, llamados «cabellos negros», que fueron los primeros en concebir la idea de la sucesión de los Lama por transmigración. A finales del siglo XIV, Tson-kha-pa (1357-1419) fundó la *Dge-lugs-pa*, retornando a la rígida aplicación de la regla de los *Sthaviravādin*, que completó con el milenarismo del culto a Maitreya y las prácticas tántricas. En 1642, la *Dge-lugs-pa* (la escuela de los «cabellos rubios», que se distingue de las otras escuelas, llamadas de los «cabellos rojos»), gracias al apoyo de los mongoles, sustituyó a las otras escuelas y comenzó a gobernar directamente el país. La invasión china del Tíbet en 1950 y la revolución cultural supusieron la sistemática destrucción de todo este mundo religioso.

Las características claramente chamánicas que aparecen en el budismo tibetano proceden tanto de las relaciones con los cultos locales prebudistas como de la influencia de las técnicas tántricas indias. Existen técnicas extáticas en todo el mundo religioso tibetano, que las convierte en instrumento de conocimiento y de salvación. Este aspecto, junto con el *vinaya* de los *Mūlasarvāstivādin*, contribuye a homogeneizar el budismo tibetano tanto en la práctica como en la doctrina, hasta el punto de que las grandes tradiciones *Sthaviravāda*, *Mahāyāna* y *Tantrayāna* no se consideran incompatibles. Sin embargo, la característica más llamativa del budismo tibetano es la figura carismática del Dalai Lama (*Dalai bla-ma*), jefe religioso y político, considerado la encarnación de Avalokiteśvara. Para los budistas tibetanos, el Dalai Lama es la Cuarta Joya que se añade al *Buddha*, al *Dharma* y al *Saṃgha*. El sistema lamaísta reelabora la doctrina de la reencarnación, que en la India tiene un significado negativo, reinterpretándola de forma positiva como manifestación de la misericordia de Avalokiteśvara. La sucesión del Dalai Lama no se produce por derecho de nacimiento, sino por medio de oráculos y pruebas iniciáticas. Junto al Dalai Lama destaca la importante figura del Panchen Lama, su maestro, considerado la encarnación de Amitābha. Inicialmente sólo tenía una función espiritual, pero en el siglo XX fue asumiendo también competencias políticas.

El canon budista tibetano está constituido por el *Tripiṭaka* (*Bka'-'gyur*) y por una colección de comentarios, traducciones y obras de ciencias tradicionales, que forman un conjunto de más de trescientos volúmenes. El canon actual data de comienzos del siglo XIV. A la categoría de los *gter-ma*, «tesoros recuperados», libros escondidos en las épocas de persecución y recuperados posteriormente, pertenece el famoso *Bar-do thos-grol* (el *Libro de los Muertos*), compuesto probablemente en el siglo XIV, cuya intención es liberar al moribundo de la cadena del *saṃsāra*, haciendo que reconozca la subjetividad y, por lo tanto, la ilusoriedad, de las imágenes que experimentaría en el período intermedio entre la muerte y la nueva reencarnación. La escuela de la antigua tradición (*Rñiṅ-ma-pa*) tiene su propio canon, denominado *Rñiṅ-ma Rgyud-'bum*, en cuarenta y seis volúmenes, que data del siglo XVIII, y una colección de «tesoros recuperados» del siglo XII. Concede primacía a la práctica tántrica sobre el estudio de los *sūtra* y sobre la propia regla monástica, y para ello elaboró en torno al siglo VIII una clasificación del *dharma* en «nueve vehículos graduales». El *sūtrayāna* (*mdo'i theg pa*) es el primer nivel que reúne, ordenados por orden creciente de dificultad y profundidad, el *Hīnayāna* y el *Mahāyāna*; a continuación sigue el grupo de los vehículos tántricos, divididos a su vez en «*tantra* externos» y «*tantra* internos». El noveno y último vehículo es el *Ati-yoga*, o *Rdzogs-chen*, que es el complemento y la superación de la propia vía tántrica.

2. El «bon»

Está atestiguado que, cuando el budismo penetró en el Tíbet, se practicaban cultos chamánicos y animistas, pero no sería correcto considerar el *bon* actual como único depositario de la tradición originaria tibetana, que dejó importantes huellas también en el budismo. Además, parece necesario establecer una distinción entre *bon* propiamente dicho y el conjunto no sistematizado de tradiciones y creencias populares del Tíbet actual, que difícilmente admiten una clasificación precisa. *Bon* significaba originariamente «orar, invocar, salmodiar»; más tarde pasó a designar «verdad, realidad» y se convirtió en sinónimo de *chos*, palabra tibetana que designa el *dharma*. De hecho, el *bon* presenta numerosas semejanzas con el budismo: igual que éste, se considera universal y, por consiguiente, no es fácilmente catalogable como religión étnica. Posee un canon (*Bka'-'gyur* y *Brten-'gyur*), cuyos textos doctrinales y rituales apenas difieren de los budistas. Los seguidores del *bon*, o *bon-po*, se dotaron de reglas y objetivos afines a los de la escuela antigua (*Rñiṅ-ma*), con la que tuvieron numerosos contactos. Por ejemplo, en el establecimiento de la identidad histórico-religiosa de ambas tradiciones desempeñaron, y siguen desempeñando, un papel importantísimo los *gter-ston* o «descubridores de tesoros», los que encuentran textos escondidos en lugares recónditos durante las antiguas persecuciones. Pero hay que observar que este hallazgo puede producirse incluso en las profundidades de la propia mente.

El carácter específico del *bon* se aprecia sobre todo en el uso de nombres, mitos y fórmulas evocadoras e iconográficas diferentes, que a veces parecen ocultar un rasgo de arcanidad oscura e inquietante, signos de un pasado sombrío, que tal vez explica el mantenimiento de la distinción con el budismo. El *bon* posee además una clasificación peculiar de los textos complementarios al canon, llamada *sgo bzhi mdzod lnga*, que comprende prácticas esotéricas, oráculos, ceremonias fúnebres y ritos de cu-

ración. Segús sus textos sagrados, el *bon* procede de la región del Zaṅ Zuṅ, que podría situarse en el oeste del Tíbet, pero sus primeras manifestaciones habría que situarlas más al oeste, en la región llamada Rtag-gzigs (¿Tajik?), y su fundador habría sido Ston-pa Gśen-rab, el verdadero iluminado (del que Śākyamuni no sería más que la manifestación), que propagó la doctrina, convirtiéndose en el centro de la devoción de los *bon-po*. El *bon* distingue tres fases en su propio desarrollo: una oral, de «*bon* manifiesto», en la habría dominado la práctica del éxtasis oracular y de los sacrificios, tal vez incluso humanos. En la fase siguiente, de «*bon* diferente», se oficiaban sobre todo cultos funerarios reales. Hay que recordar, a modo de inciso, que la figura del rey asume en los mitos del *bon* el sentido de mediador de origen divino entre el cielo y la tierra, por influencia china y centroasiática. Por último, los textos sagrados del *bon* reconocen una tercera fase de «*bon* transformado», en la que se admite la influencia del pensamiento budista. Esta última es la única fase históricamente atestiguable del *bon* en su forma actual y se remonta a la época de la introducción del budismo en el Tíbet (siglos VII-VIII). Precisamente en aquel tiempo el *bon* fue prohibido y no recibió un nuevo impulso hasta el siglo XI. A partir del siglo XV, los *bon-po* se organizaron en estructuras monásticas siguiendo el ejemplo budista.

Teniendo en cuenta sus afinidades, que abarcan incluso el ámbito doctrinal, el *bon* ha sido considerado a menudo una escuela heterodoxa del budismo, o incluso una forma degenerada de esa doctrina, pero también hay quien ve en el *bon* los ecos de una tradición budista «paralela», procedente de Zaṅ Zuṅ y anterior a la introducción «oficial» del budismo. Para comprender realmente qué es el *bon*, tal vez sea preciso tener en cuenta el proceso de recíproca influencia y transformación que tuvo lugar entre el budismo y las religiones populares tibetanas, en el que el budismo transmitió al *bon* un conjunto homogéneo de doctrinas filosóficas, a la vez que por su parte adoptaba numerosas prácticas extáticas.

BIBLIOGRAFÍA

Bacot, J., ed. (1971), *Milarépa. Ses méfaits, ses épreuves, son illumination*, París.
Beyer, S. (1973), *The Cult of Tārā. Magic and Ritual in Tibet*, Berkeley.
Chang, Garma C., ed. (1977), *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, Boulder.
Günter, H., ed. (1963), *The Life and Teaching of Naropa*, Oxford.
—, ed. (1976), *Kindly Bent to Ease Us. A Translation of Longchenpa's «Trilogy of Finding Comfort and Ease»*, Emeryville.
Günter, H. y L. Kawamura, eds. (1975), *A Translation of Ye-shes rgyal-mtshan's «The Necklace of Clear Understanding»*, Emeryville.
Hopkins, J. y Lati Rinpoche, eds. (1975), *The Precious Garland and the Song of the Four Mindfulness by Nāgārjuna and the Seventh Dalai Lama*, Londres.
Karmay, G. (1972), *The Treasury of Good Sayings: A Tibetan History of Bon*, Londres.
Kvaerne, P. (1984), *Tibet, Bon Religion: A Death Ritual of the Tibetan Bon-pos*, Leiden.
Maraini, F. (1951), *Segreto Tibet*, Bari.
Nebesky-Wojkowitz, R. de (1956), *Oracles and Demons of Tibet*, La Haya.
Palden Gyatso (1997), *Tibet: il fuoco sotto la neve*, Milán.
Prats, R. (1995), *Le religioni del Tibet*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, IV: *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari, pp. 573-612.

Samuel, G. (1993), *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*, Londres.
Snellgrove, D., ed. (1980), *The Nine Ways of Bon: Excerpts from the gZi-brjid*, Boulder.
— (1987), *Indo-Tibetan Buddhism*, Londres.
Sparham, G., ed. (1983), *The Tibetan Dhammapada*, Nueva Delhi.
Tarthang Tulku (1983), *Mother of Knowledge. The Enlightenment of Ye-shes mTsho-rgyal*, Berkeley.
Tucci, G. (1949), *Tibetan Painted Scroll*, Roma.
—, ed. (1972), *Il libro tibetano dei morti*, Turín.
— (1976), *Le religioni del Tibet*, Roma.

Capítulo XX

TAOÍSMO

1. Introducción

Afirmar que «todo es cambio» es una obviedad, pero aceptarlo realmente como un postulado para explicar la naturaleza última de lo real es difícil y, en último término, desconcertante. Una gran corriente del pensamiento indio, por ejemplo, aunque basada en la idea de la naturaleza transitoria del mundo, intentó superarla y negarla identificando al *Brahman* o a dios con una realidad metafísica eterna e inmutable, «más allá» del devenir. La experiencia espiritual más elevada se convierte, pues, en una huida del encanto ilusorio de la vida, origen del sufrimiento existencial, hacia una realidad «verdadera» que la trasciende (capítulo XV, 11). El taoísmo, en cambio, desarrolló con gran originalidad a lo largo de los siglos un sistema de pensamiento que situaba el principio primero y la meta última en el interior del cambio mismo, no fuera o en oposición a él. La Vía de la sabiduría taoísta no niega, sino que valora la realidad del mundo en todas sus manifestaciones: ser y devenir coinciden.

El *dao* es el principio inmanente a la realidad, el aliento del universo y la esencia del hombre; es el ritmo secreto de la naturaleza, la propia lógica de las incesantes transformaciones. Las tradiciones filosófico-religiosas de Asia oriental se desarrollaron manteniéndose profundamente ancladas en la idea de que la verdad última está contenida en la comprensión intuitiva de la identidad sustancial entre lo relativo y lo absoluto.

Dao es la «Vía», principio objetivo y verdad última que deben ser comprendidos y experimentados en la continua búsqueda interior. Origen de todas las cosas, el *dao* las preserva por medio de su poder, *de*, y las guía en su eterno ciclo. Pero carece de forma, de límite y de nombre. En vez de una verdad revelada, el taoísmo propone un enigma: todos conocen el *dao* y, sin embargo, nadie puede definirlo:

> Por mucho que se esfuerce, la razón es incapaz de conocer; por mucho que se abra, la boca es incapaz de expresar ... Hay algo que mueve los hilos de todo, pero nadie ve su forma. Reduce, aumenta, llena, vacía; ora ilumina, ora oscurece; con el sol renueva, con la luna transforma; se muestra incesantemente activo, aunque nadie ve su esfuerzo. La vida surge de algo, la muerte vuelve a algo, principio y fin se oponen entre sí en una sucesión que no tiene comienzo; y nadie conoce su fin (*Zhuangzi*, 21).

Principio del eterno devenir, el *dao* no puede estar encerrado en un nombre. Fundamento de la espontaneidad, no puede estar contenido en los límites de una clasificación: «El *dao* de nuestros conceptos no es el *dao* perenne. El nombre de nuestro vocabulario no es el nombre perenne» (*Daodejing*, 1).

El taoísmo es una tradición iniciática y por eso es difícil conocerlo a fondo. Los textos revelados han sido conservados religiosamente por los adeptos y explicados en secreto por los maestros; nunca divulgados a personas anónimas. Pero simplemente leyendo el *Daodejing* (mediados del siglo III a.C.) o deteniéndose en las páginas del *Zhuangzi* (siglos IV-II a.C.) se aprecia inmediatamente un estilo diferente en la argumentación filosófica. Las enseñanzas tienen un tono sencillo y, sin embargo, provocador. El sabio taoísta invita al recogimiento, pero juega con lo extravagante, percibe las restricciones del lenguaje y concede primacía al silencio de la meditación, ama la soledad y rechaza los honores del poder. Pero también se siente orgulloso de su propia sabiduría y desafía irónicamente las limitaciones del razonamiento común. No predica, no toma la iniciativa de convencer a los demás. Pero al que busca y pregunta le responde.

La tradición taoísta hunde sus raíces en las tinieblas de la antigüedad; aflora hacia los siglos V-IV a.C. y su influencia ya es evidente en todas las primeras escuelas filosóficas, en las primeras teorizaciones políticas y en los descubrimientos de la medicina, pero la historiografía oficial ignora sus instituciones y sus cultos. Como consecuencia del afianzamiento del confucianismo como ideología del imperio, en China se produjo una dicotomía que duraría mucho tiempo: la clase culta que dirigía el estado seguía la doctrina y la ética confucianistas, mientras que las comunidades locales manifestaban su religiosidad taoísta, humilde, siempre algo marginal pero viva, que se mantenía en las organizaciones rurales, en las fiestas comunitarias, en los textos secretos de meditación y en las prácticas corporales. Además, el individuo en el ámbito público observa un comportamiento ritual correcto y sigue las normas confucianistas, mientras que en el ámbito privado busca la vía taoísta de la libertad interior y de la inmortalidad.

En el pasado, algunos estudiosos formularon una distinción entre «taoísmo filosófico» (*daojia*), que sería el «verdadero» taoísmo, nacido hacia el siglo IV a.C. con el *Daodejing* y el *Zhuangzi*, y un «taoísmo religioso» (*daojiao*), entendido como un conjunto de cultos y de «supersticiones», que se remontaría a los siglos II o III d.C. Los estudios más recientes han abandonado esta postura simplista y globalmente errónea: en realidad, la diferencia entre las dos «almas» del taoísmo es sólo aparente. Ya existían estructuras litúrgicas taoístas mucho antes del año 142 d.C., fecha en que aparece mencionado en los documentos oficiales el movimiento de los Maestros del Cielo. Y en aquella época se consideraba la «renovación» de una tradición. Por otra parte, todas las manifestaciones del taoísmo, tanto las de carácter más especulativo como las que ponen más énfasis en la devoción, siempre se han reconocido integrantes de una visión común. En realidad, se trata de un falso problema motivado por el prejuicio de conceder más importancia a los textos escritos, a la hora de analizar la experiencia religiosa, y no saber apreciar la riqueza de contenidos en el simbolismo de la práctica ritual.

2. «YIN» Y «YANG» Y LAS CINCO FASES

El cambio es el resultado de la interacción entre los dos aspectos antitéticos y complementarios del *dao*: *yin* y *yang*. Son cualidades de las formas de vida, modalidades de todos los seres, que se expresan en un esquema de relaciones clasificatorias: *yin* es a *yang* como lo femenino es a lo masculino, como la oscuridad es a la luz, como el frío al calor, lo pasivo a lo activo, la potencialidad a la realización, lo interior a lo exterior. Principios de lo diverso y de lo múltiple, son también testimonios de la unidad. Se generan y se anulan, en una visión dinámica de la realidad. El eterno devenir viene dado por su alternancia, por el dominio alterno del uno sobre el otro, con un impulso cíclico sin descanso: cuando uno se expresa en su totalidad ya genera su contrario. Es el principio ilustrado por el símbolo muy conocido del círculo dividido en dos partes que se envuelven en una espiral de expansión y contracción. La progresión del universo está equilibrada continuamente por una dinámica de regresión.

Es una forma de razonamiento típica del taoísmo, según la cual los opuestos son relativos y de igual valor, y un polo se transforma con el tiempo en su contrario. El sabio taoísta sabe ver la sombra en el mediodía, lo femenino en lo masculino, la fuerza en la debilidad. La tradición sapiencial de Occidente ha estado dominada por oposiciones muy fuertes, como Dios/mundo, alma/cuerpo, realidad/apariencia, bien/mal, en las que el primer término siempre es ontológicamente superior al segundo. Y mientras el significado del segundo no puede ser analizado ni comprendido plenamente sin recurrir al primero, el proceso inverso no se ha considerado legítimo. En cambio, en el pensamiento chino cada uno de los dos polos conceptuales, *yin* y *yang*, depende del otro y exige al otro para ser comprendido.

En el pensamiento taoísta se distinguen cinco fases —Madera, Fuego, Tierra, Metal y Agua— como especificaciones posteriores inherentes a los elementos de la naturaleza, como «agentes» que fundamentan la variedad de formas del mundo. Combinadas con el *yin* y el *yang* crean un esquema de mucha mayor complejidad, que clasifica todo lo real y enmarca todas las cosas en un sistema dinámico de correspondencias.

La lógica clasificatoria no es estática, sino que constituye una cadena politética: igual que el *yin* y el *yang*, también las Cinco Fases se compenetran, se originan recíprocamente en el mismo ritmo cíclico. Se destruyen para regenerarse. La Madera produce el Fuego, pero a su vez es conquistada por el Metal. El Fuego crea la Tierra, pero es absorbido por el Agua; la Tierra genera el Metal, que a su vez es conquistado por el Fuego, y así sucesivamente. El ciclo vital del universo está regulado por el juego de equilibrios cambiantes, en el que las diversas fuerzas que lo animan nunca se mantienen estáticas; las energías regresan a su estado original para comenzar un nuevo cambio, en una alternancia equilibrada de alianzas y antagonismos, de afinidades y oposiciones, de creación y destrucción. El pensamiento taoísta siempre se ha centrado en la relación entre lo uno y lo múltiple y las articulaciones en las que esa relación se expresa.

Desde la antigüedad, los principios de la doctrina *yin-yang* y de las Cinco Fases proporcionaron al taoísmo su base teórica y su terminología. La formalización definitiva de este sistema fue llevada a cabo durante la dinastía Han (206 a.C.-220 d.C.).

3. EL «YIJING» Y LA TRADICIÓN ADIVINATORIA

Una de las muchas raíces culturales del taoísmo fue la tradición de los *fangshi*, expertos en astrología y geomancia, herederos de los archiveros y escribas adivinos de la antigüedad (→ Adivinación). Poseedores del saber adivinatorio, eran los depositarios de un conocimiento secreto, transmitido de maestro a discípulo y basado en las doctrinas cosmológicas *yin-yang* y de las Cinco Fases. Era tal la afinidad de las concepciones y de las prácticas que con el tiempo la tradición *fangsi* se vertió y fundió en la corriente taoísta más amplia, y muchos textos de adivinación, que transmitían las prácticas, fueron incorporados al *Daozang*, el canon taoísta.

El *Yijing*, *Clásico de los cambios*, nos transmite un sistema adivinatorio que se remontaría a la dinastía Zhou (1122-221 a.C.). El procedimiento se basa en una serie de trígrafos dispuestos en círculo formados por la combinación de líneas continuas (*yang*, el comienzo, la identidad, la continuidad) y líneas discontinuas (*yin*, el fin, la alteridad, la diversidad). Todas las posibles combinaciones de dos trígrafos dan sesenta y cuatro hexágrafos y simbolizan la totalidad de lo real. La descripción técnica va acompañada de un texto breve y enigmático y de unos comentarios. Los maestros siempre lo consideraron tanto un manual de adivinación como una obra cosmológica, que revelaba a los iniciados todos los mecanismos del universo. Se incluyó entre los clásicos confucianistas y en época más tardía se convirtió, gracias a la fascinación que ejercía su simbología hermética, en un texto de especulación filosófica abstracta y elevada.

Las técnicas adivinatorias chinas, propagadas por toda el Asia oriental, pueden ser reducidas en general a un mismo mecanismo lógico: el futuro puede ser descifrado en los rasgos rigurosos del *Yijing* o en las hendiduras producidas por el fuego en el caparazón de una tortuga, o en una escápula de ciervo, o incluso en las líneas de tensiones secretas que unen los elementos de un paisaje natural. Esta tradición milenaria, estudiada en los gabinetes de la corte imperial o divulgada por los pueblos, ha seguido profundizando en las técnicas y aplicando sus principios hasta nuestros días, no sólo para emitir vagos juicios sobre un futuro venturoso o desdichado, sino para descubrir qué decisiones hay que tomar en el momento adecuado. Las influencias culturales recibidas desde entonces pueden haber oscurecido esta tradición, pero nunca han conseguido terminar con ella.

El *framework* en el que se descodifica el mensaje está constituido por un conjunto de proposiciones clasificatorias de complejidad variable. El principio del orden de los elementos del universo desempeña un papel fundamental en el seno de un sistema globalizador. La idea de analogía afecta a innumerables disposiciones, provoca ecos y reflejos en un cruce de referencias cada vez más amplio. Al final de estos cambios, la coherencia lógica parece haberse vuelto frágil, pero, incluso en esta forma más pobre, las relaciones revelan la armoniosa unidad de lo real. Microcosmos y macrocosmos coinciden: ningún acontecimiento en el sistema conceptual previsto por la adivinación aparece aislado, del mismo modo que ningún elemento es autónomo. La lógica de los procedimientos adivinatorios de este tipo refleja la armonía aprisionante de un sistema matemático cerrado. Los términos taxonómicos y los conceptos subyacentes se consideran inmutables (ser humano, estaciones del año, Cinco Fases), así como son inmutables las relaciones recíprocas (el *yin* es a la mujer, a la luna, al reposo, como el *yang* es al hombre, al sol, al movimiento, etc.). El sistema

tiene que ser globalizante y todo debe poder ser clasificado. El análisis del adivino es sincrónico y recalca la relación que determina la unión de los elementos entre sí. Son los paradigmas los que señalan los problemas y limitan los recursos conceptuales para resolverlos. Puesto que los postulados tradicionales en el ámbito de la adivinación no se someten a discusión y puesto que se supone que el campo de acción es omnicomprensivo, cualquier respuesta a cualquier problema no es más que un *puzzle-solving* en sí mismo. Es una forma de razonamiento que no presupone o no utiliza el principio de causa-efecto, sino la relación de analogía.

La adivinación de acontecimientos futuros o pasados procede de símbolos que ya los representan en el presente. La *consecutio temporum* queda en suspenso en favor de una relación de simetría que proyecta el tiempo en una estricta configuración espacial. La tabla adivinatoria es como un → *mandala* en el que está reproducido el universo para ser percibido en la forma tan tentadora de un momento de intuición. Conocer el destino es descubrir un acontecimiento que ya existe, interpretar algo que ya está marcado, transcribir una historia futura que ya ha sido vivida, comprender que la salud y la felicidad venideras de un individuo dependen de las condiciones futuras que ya existen y que los adivinos son capaces de revelar. Y habiendo conocido el juego secreto de las realidades en que vive, el sabio taoísta se adapta a ellas. Habiendo comprendido cuál es su propio destino, no va en contra de él, se somete sinceramente a él, y en este sometimiento halla su libertad más auténtica. Siguiendo el fluir de las fuerzas naturales, anulándose, encuentra su verdadero yo y un profundo sentimiento de paz.

4. El «Daodejing» y el «Zhuangzi»

A lo largo de los siglos, los maestros han considerado que la esencia de la doctrina estaba ya contenida en el *Daodejing* y en el *Zhuangzi*. Sin duda, los métodos y las experiencias para conseguir el *dao* cambiaron con el tiempo gracias a las revelaciones de los místicos, pero la originalidad de las concepciones, tal como aparece expresada en estos dos primeros textos, sigue siendo fundamental e indiscutible.

El *Daodejing*, atribuido a Laozi, maestro legendario de sabiduría, es un texto sucinto, incisivo, a menudo oscuro; el estilo es grave, cargado de sentido misterioso, con pasajes impetuosos y herméticos, interpretados a menudo de formas muy diversas. Está fuera del tiempo y de la historia: no hay en él datos ni referencias a hechos o personas históricamente reconocibles. Parece que su abstracción obedece a una voluntad decidida de captar solamente lo esencial. Tal vez es el resultado, en el plano filosófico, de las prácticas más antiguas de longevidad, a las que alude en algunos pasajes. Introduce el ideal de sabio taoísta, una visión basada en la serenidad interior, que exalta la espontaneidad, el recogimiento, la no acción (*wuwei*), y rechaza los valores tradicionales de una racionalidad rígida y de un moralismo pomposo. El texto expresa un relativismo riguroso y por eso su enseñanza adopta voluntariamente una lógica de la paradoja, juega con un lenguaje ambiguo, consciente de que la realidad última del *dao* está más allá de las palabras. Según Laozi, el pensamiento que sigue un razonamiento dicotómico, absolutizando lo diverso en oposiciones tajantes, nunca podrá llegar a la verdad última, que sólo puede ser alcanzada en la intuición que supera toda dicotomía, en la mente que renuncia a su presunción racional y se «vacía» para experimentar el *dao* que hay en ella.

Nada sabemos del autor del *Zhuangzi*. Obra de enorme atractivo intelectual y fuente de continua inspiración religiosa, habla de la búsqueda interior del *dao* con un estilo lúcido, rico en fantasía e ironía, poniendo el énfasis en la experiencia mística. El tema de fondo es la huida del mundo, y la utopía de un retorno a la edad de oro se funde con la aspiración ideal a la unión con la naturaleza, en un estado de reposo y de meditación profunda. Aparece la figura del sabio inmortal, propuesto como modelo de experiencia de salvación, y el texto nos lo describe de forma precisa y fantástica al mismo tiempo: en unión con la naturaleza, en armonía consigo mismo, es completamente libre. Ha experimentado en sí mismo el *dao* y, por lo tanto, es capaz de infinitos cambios sin dejar de ser él mismo, único y «verdadero».

La literatura taoísta de la época Han se enriquece con comentarios a estas dos obras fundamentales y con obras sobre el arte de «alimentar el principio vital»: instrucciones para la meditación, normas dietéticas, conocimientos médicos. Aparecen también las primeras hagiografías de los sabios taoístas. El movimiento de los Maestros del Cielo redacta los Registros y los Mandamientos, textos que tratan de iniciación y de esquemas de culto, y que constituyen la primera literatura litúrgica del taoísmo, transmitida a los iniciados. En el siglo V d.C., por influencia de la tradición budista, se recopiló el primer canon taoísta, el *Daozang*, y todas las grandes dinastías propusieron su reedición añadiéndole nuevos textos. De este modo se fue elaborando la gran síntesis taoísta de la Edad Media. De estas compilaciones antiguas sólo se conserva la última, el canon de los Ming, editado en 1447 y completado con un suplemento de 1607, que comprende casi 1.500 obras filosóficas y religiosas.

5. Cuerpo físico, cuerpo cósmico

La enseñanza transmitida por los maestros ha seguido manteniendo vivo el ideal de una vida de soledad (de «individualista» y «egoísta» la tildarán los confucianistas), de observación atenta de la naturaleza, de sus ritmos y de sus leyes, en busca de una sintonía más íntima con ella.

Se parte de la base de una intuición profunda: existe una simetría de múltiples relaciones analógicas entre la estructura y las características del universo y las del cuerpo humano. Son dos mundos especulares: el microcosmos del cuerpo tiene una total correspondencia con el universo, es su imagen fiel. Lo que en definitiva da vida a la metáfora del cuerpo-universo son una ontología y una cosmología basadas en el rigor de un sistema globalizador de correspondencias y combinaciones entre *yin* y *yang* y las Cinco Fases, y en modalidades de razonamiento de tipo correlativo. No es que los astros influyan en el cuerpo, como ha imaginado la tradición cosmológica europea: el pensamiento chino tradicional afirma que todas las realidades del universo «exterior» tienen la misma identidad que las que componen el universo «interior» del cuerpo, simétricas en sus órdenes respectivos, que viven los mismos ritmos, unidas por relaciones de analogía.

La obra más antigua que describe la fisiología taoísta, aunque en términos enigmáticos, es el *Huangtingjing*. El cuerpo taoísta, a semejanza del universo, está dividido en tres partes, cada una de las cuales gravita sobre un centro, el Campo del cinabrio, donde residen las manifestaciones del Uno primordial. Vida y muerte se entrecruzan y se alternan: de hecho, en los tres Campos viven también los Tres Cadáveres, seres de naturaleza subterránea, portadores de muerte. Los cinco planetas, las

cinco montañas sagradas, las cinco estaciones, etc., corresponden a los cinco órganos (hígado, corazón, bazo, pulmones y riñones), a los cinco sentimientos (rabia, placer, concentración, tristeza, miedo), etc.

De la idea de que el hombre es el cosmos en una proyección más pequeña y cerrada proceden dos vías de realización interior que los maestros nos han transmitido. La primera se caracteriza por un enfoque «objetivo» que parte del estudio del «cuerpo del cosmos» para llegar al hombre. Busca el *dao* en el movimiento de las estrellas, en el fluir de los ríos, en el comportamiento de los animales y en la vida de las plantas; no los siente ontológicamente distintos de sí, sino unidos por esa profunda simetría que hace que el descubrimiento de los elementos de la naturaleza se entienda como una progresiva revelación de sí mismos. De ahí parte la gran tradición científica china de la astronomía, de la ingeniería hidráulica, de la agronomía, de la medicina y de la acupuntura.

Hay también otro camino que conduce hacia la sabiduría taoísta, un recorrido «subjetivo», una vía mística. El adepto, concentrado en la meditación, realiza un recorrido de contemplación interior. Cuanto más avanza con la mente más penetra su vista en sus propias vísceras, y cada vez va adquiriendo una conciencia más clara de que su cuerpo es la imagen del universo: los ojos son el sol y la luna, los pulmones las nubes, el palacio escarlata es el corazón, un espeso y oscuro bosque marca la posición del hígado. En los esquemas del «paisaje» interior los elementos iconográficos no son producto de una elección casual, sino que se relacionan con un conjunto coherente de significados simbólicos, que tiene sus raíces en las visiones chamánicas de los parajes paradisíacos, en los secretos procesos alquímicos y en las técnicas corporales para obtener la inmortalidad. En este «mundo en pequeño», el árbol perenne (la columna vertebral) es la metáfora de la longevidad, de aquel *axis mundi* que une con sus ramas el Cielo y con sus raíces las Fuentes Amarillas (los infiernos). Desde el bosque, la visión interior alcanza la montaña sagrada, cuya estrecha base se ensancha hacia arriba como un hongo, raíz del hombre, lugar donde se guarda su espíritu vital. Fuente de vida y de muerte: la cavidad interior remite a la imagen de una gruta, cuya boca estrecha y oculta hacia el Más Allá sólo el iniciado logra atravesar, para retroceder al inicio de la creación, para regresar al útero de la madre tierra. En el centro, en el lugar más oscuro, la contemplación interior se extiende sobre el Campo del cinabrio: lago profundo, manantial inagotable de vida y de fertilidad, es la fuente del elixir de la inmortalidad. Sus aguas puras y tranquilas hacen que se asemeje a un espejo, y por ello se convierte en el símbolo de la «Pureza del Vacío», del estado sereno de la mente que medita sobre sí misma.

6. El ideal de no actuar y la búsqueda del Uno

La Vía taoísta afirma que la realización de la sabiduría reside en la no acción. Parece paradójico, pero resulta coherente con el sistema de pensamiento. Por otra parte, el taoísmo obliga a la mente a someterse continuamente a una lógica no euclídea que, sin embargo, es rigurosamente racional. Este concepto clave ha sido interpretado de dos maneras. En un primer sentido es el reposo exaltado por Laozi, el silencio interior, la inmovilidad en la concentración mística, lo que en el *Zhuangzi* es el «ayuno de la mente» y enlaza con el tema del «custodiar al Uno». Describe una actitud ideal de clausura al exterior en una meditación que preludia el despliegue del alma en el vuelo extático. En un segundo sentido es la capacidad de ensimismarse en las leyes del devenir, un humilde seguir los procesos naturales. Sentirse en paz consigo mismos y dejarse llevar espontáneamente en armonía con el *dao*, con la mente apartada de los afanes del mundo, tersa como un espejo. Permanecer tranquilos, avanzando en sintonía con la mudanza de las cosas, ésta es la Vía para «alimentar el espíritu». Puesto que el *dao* es el mismo en la naturaleza y en el hombre, a medida que el sabio va conociendo los secretos mecanismos del cambio deja de interferir en ellos y sigue su armonía, olvidando su propio yo. No es tan necio como para querer actuar en contra de la naturaleza: la antigua sabiduría le enseña que actuaría en contra de sí mismo.

En algunos pasajes del *Daodejing* Laozi recomienda al adepto que se comporte de forma que sus almas espirituales y corporales «abracen el Uno»; pero apenas dice nada acerca de los ejercicios ascéticos y las experiencias místicas a las que alude. El texto del *Zhuangzi* es más claro y describe los estados alterados de conciencia que llevan a la unión con el *dao*. El *dao* no es dios, pero está cargado de significados sacros. La experiencia extática no es accesible a todos ni es una dimensión espiritual permanente, pero cuando el adepto alcanza el éxtasis se halla en comunión con todos los seres y experimenta la embriaguez de volar, vertiginosamente libre, en el espacio. En el punto máximo del movimiento está la calma. El sabio taoísta, absorto en la inmovilidad, tiene un sueño que tal vez ha obsesionado desde siempre al espíritu humano: coincidir con el todo, recuperar la unidad entre el yo y el mundo, reconstruir la no dualidad virtual de un principio. El maestro taoísta no rehúye a los hombres; puede estar al mismo tiempo «fuera del mundo» y vivir una vida normal en la sociedad.

No hay duda de que la antigua tradición chamánica influyó en el pensamiento y en la práctica taoístas. El primer capítulo del *Zhuangzi* se inicia con la visión del viaje extático. El tema del vuelo por los paraísos de los dioses y de los inmortales también aparece en el *Chuci*, colección de poesías de los siglos III y II a.C., expresión de la tradición chamánica del sur. El nombre mismo de la sacerdotisa poseída por el dios, *Lingbao*, adquirió una importancia crucial en la tradición taoísta. Pero existe una diferencia fundamental: el viaje místico del maestro es sobre todo un recorrido por el interior de su mente, por su «país interior y secreto». Al chamán le corresponde la práctica, de rango inferior, de un viaje «exterior», cuyo objetivo más frecuente es exorcizar a las divinidades maléficas. Los ritos chamánicos también son considerados vulgares porque van acompañados de sacrificios sangrientos a las divinidades nefastas del mundo de la muerte (→ Muerte, antepasado, chamán).

Recientemente, en Taiwan, todavía el chamán (el «maestro cabeza roja») y el maestro taoísta participan en el rito comunitario. El chamán está poseído por las divinidades y profetiza el futuro. Pero, según la tradición, en realidad es el maestro taoísta el que, apartado y en silencio, lo dirige en el rito: él es quien guía a la divinidad para que entre en el cuerpo del chamán y lo controla con su concentración mental, como un titiritero que mueve en el escenario a un títere.

7. El taoísmo y la sabiduría confucianista

Los maestros taoístas a menudo han considerado la sabiduría de Confucio y Mencio una pura locura, porque aprisiona con sus ritos y reglas la acción espontánea de la naturaleza, y porque la imposición de cualquier modelo preconcebido que se con-

crete en un constructo ético-político fuerza al hombre, del mismo modo que las virtudes sociales empañan la pureza de un principio, como el *dao*, que está más allá del bien y del mal. Pero hay que concederle a la cultura china el mérito de haber sabido mantener la originalidad de ambas tradiciones, a menudo contrapuestas, intuyendo en su disonancia una armonía creativa más profunda.

El pensamiento confucianista clásico está condicionado por una idea fundamental: hacer del hombre, en su realidad de «ser social», el único objeto de su propia especulación. En el *Lunyu*, Confucio (Kong fuzi, 551-479 a.C.) utiliza posiblemente por primera vez la palabra *dao*, pero lo que busca es el curso justo de las relaciones sociales, la Vía de los hombres más que el *dao* del Cielo. A su discípulo Jilu, que le pregunta acerca de los deberes para con los dioses, le responde Confucio: «Si todavía no eres capaz de servir a los hombres, ¿cómo podrías servir a los espíritus?». Interrogado sobre la muerte, exclama: «Si todavía no has comprendido plenamente la vida, ¿cómo podrías comprender la muerte?» (*Lunyu*, 20.11.12). El mundo divino sirve de fondo a un cuadro donde la atención está completamente dirigida al problema de la experiencia social y del destino del hombre en la dinámica de la historia. Sin duda, la decisión de definir rigurosamente los límites del discurso sobre lo verdadero fue el producto del momento histórico (el período pre-Qin, desde el 600 al 200 a.C.) que, con el florecimiento de diversas escuelas, propuso una nueva reflexión religiosa y filosófica sobre la base de una serie de interrogantes fundamentales: en primer lugar, acerca de la naturaleza y las posibilidades del conocimiento. Pero también es cierto que la tradición posterior de los maestros confucianistas no someterá a discusión estos límites hasta que no se enfrente con la gran metafísica budista. Lo que está en juego no es el problema religioso en cuanto tal: para los confucianistas la ritualidad de lo sagrado es tan útil para la armonía social como perjudicial es, en cambio, cualquier especulación sobre lo divino. «Respetar a los espíritus y a los dioses, pero mantenerlos a distancia, es signo de sabiduría.» (*Lunyu*, 11.6.22.)

Del mismo modo que para la sabiduría taoísta el principio último es inmanente al mundo, también Confucio estaba dispuesto a reconocer que la «ley», la «voluntad» del Cielo del que a veces hablaba, no era más que la ontologización de ese único orden natural, moral y cósmico que se manifiesta en el hombre y en la sociedad. Porque la Vía confucianista es una investigación acerca del hombre, acerca de las virtudes que exaltan su naturaleza, acerca del sentido más profundo y sagrado de su actuación en la sociedad. Y las páginas del *Lunyu* se interrogan sobre el significado de la libertad y sobre el sentido del destino, sobre el bien y sobre el mal. La figura idealizada del maestro es lúcida, serena e irónica, y sus palabras nos recuerdan a nosotros, lectores de hoy, la clara luminosidad de un diálogo socrático. Decir que el confucianismo es una «ciencia política» es muy simplificador. Generaciones de letrados y gobernantes hallaron en las páginas de los clásicos la guía que conduce a un enriquecimiento interior, a un humanismo integral, e intentaron revivir sus ideales.

«Yo transmito, no soy creador; creo en los antiguos y los aprecio.» (*Lunyu*, 11.7.1.) El pasado lejano es adoptado como paradigma hacia el que hay que volver los ojos constantemente con nostalgia y profunda devoción. «Sólo el que comprende a fondo lo nuevo a través del estudio de lo que ya se conoce es digno de llegar a ser un Maestro.» (*Lunyu*, 3.2.11.) Confucio afirmaba que su mensaje era una «transmisión» de valores olvidados, aunque en realidad fue la elaboración genial de una sabiduría nueva que se inspiraba en lo antiguo. De ahí la importancia del estudio de los clásicos, que perpetuaban el recuerdo de la edad feliz de los «reyes sabios». Son textos

abiertos al comentario del hombre culto, que busca sus significados más recónditos. Casi todos los filósofos chinos posteriores a Confucio elegirán la técnica del comentario para expresar su pensamiento: es decir, preferirán innovar «con las palabras de los Sabios, que resuenan desde la antigüedad» (*Mozu*, 85.48.22) y «descubrir» como si ya se hubiera vivido en un tiempo pasado lo que en realidad es su distinta visión del futuro.

El ideal del «hombre superior» encierra virtudes intemporales. Entre todas, sin duda *ren* es la más importante y también la más ambigua, porque es como un núcleo de facetas que se mantienen en armonía entre sí: es la benevolencia, la atención afectuosa, la participación en los sucesos felices o dolorosos del prójimo, pero también es la firmeza y la resolución viril; se basa en la capacidad, disciplinada por un continuo ejercicio espiritual, de controlarse a sí mismo a fin de anular los aspectos negativos del propio yo y dominar cualquier tentación de buscar un beneficio personal. El conocimiento de la Vía no se convierte en verdadera sabiduría si no se realiza de forma activa en la justicia. Existe una continua interacción entre búsqueda de la armonía interior y de la armonía social, entre cultivo personal y responsabilidad política, entre conocimiento y acción en la familia y en el estado. En este sentido, la doctrina confucianista es una vía moral, política y de salvación, porque obliga a gobernar con el ejemplo, a guiar al súbdito haciéndole descubrir también a él su verdadera naturaleza. La autoridad del sabio se opone a la fuerza de las armas; el carisma de sus virtudes confiere a su acción de gobierno un aliento más amplio, que va más allá del cinismo de las maniobras del poder. Es preciso partir de una definición clara del paradigma ideal y confrontarlo con la realidad cotidiana: si la realidad no se ajusta al modelo, no hay que adaptarlo a la mutabilidad de lo real, sino al contrario: mediante la enseñanza, hay que «guiar» la voluble realidad para adecuarla a la perfección del modelo. Los estudiosos a menudo han opuesto al carácter normativo de los sistemas éticos occidentales el carácter descriptivo del sistema confucianista basado en la enseñanza, para el que lo que hay que interiorizar no son las normas, sino el ideal del «hombre superior». Confucio acepta las leyes como inevitables mediadoras entre las tensiones de la sociedad y la fuerza del aparato de gobierno, pero considera que el éxito del gobernante será tanto mayor cuanto menos necesidad tenga de aplicarlas.

Dos son los postulados fundamentales, elaborados por Mencio (Mengzi, *c.* 372-289 a.C.), a los que la tradición de los letrados-mandarines no renunciará nunca, a pesar de las vicisitudes de la historia: que la naturaleza humana es buena y que la bondad se basa en valores altruistas; así pues, el hombre, habiendo conocido el bien, no podrá dejar de hacerlo. Es el convencimiento de que cuando uno ha llegado a ser dueño del propio yo hasta el punto de estar en armonía consigo mismo y con los demás, espontáneamente se adapta a las normas de la recta conducta. Existe una profunda contradicción de base en la visión confucianista: por una parte, se sostiene que la Vía se basa en virtudes «sociales» y requiere una implicación emocional en el prójimo para ser experimentada, pero, por otra parte, los sentimientos y emociones se consideran fuerzas oscuras, «egocéntricas». Si se creyera que la naturaleza humana es mala, resultaría coherente considerar también perversos los secretos impulsos del espíritu. Pero para el confucianismo la naturaleza humana era buena: de ahí que la valoración de las emociones y de los deseos —necesarios, pero peligrosos— resultara mucho más compleja y ambigua. La respuesta era de vital importancia para los filósofos que intentaban establecer un equilibrio entre la búsqueda del perfecciona-

miento moral y las exigencias de la actuación política. Los moralistas ortodoxos eran plenamente conscientes de que las emociones y deseos eran expresión genuina de la individualidad y no podían ser suprimidos; de ahí que desarrollaran formas de máximo control para someterlos a la lógica de los deberes sociales. Cuando la mente está serena, sin ninguna implicación afectiva, su naturaleza «límpida como un espejo», en armonía con el mundo, se mantiene en el bien. Si, por el contrario, se encuentra dominada por el deseo, activa emociones violentas y «egoístas», y el hombre es el responsable moral de este exceso. Nos encontramos ante el meollo del problema: tanto para el pensamiento confucianista como para la especulación taoísta, el problema del bien y del mal radica, en último término, en «domesticar» las pasiones para sublimarlas en la Vía. Por esto, se consideró que los sentimientos sólo eran buenos si eran moderados y en sintonía con el sentir social, y los deseos sólo se admitieron cuando quedaban reducidos a las necesidades físicas esenciales. Esto explica la importancia que se atribuyó a los ritos (*li*). La tradición confucianista insistía en su función catártica para desarrollar los estados interiores «buenos» en los que se basaban las relaciones sociales «justas».

Li define un concepto complejo, que abarca las ceremonias, pero también las normas tradicionales de comportamiento basadas en el honor, el respeto y la dignidad. Es el modo óptimo de conseguir que en determinadas situaciones coincidan la interioridad de las virtudes del individuo y las exigencias del grupo social. Confucio se da cuenta de que existe el peligro de perderse en formalismos vacíos (será la acusación que los taoístas siempre formularán a los letrados confucianistas), pero subraya la interdependencia entre forma y sustancia, entre pensamiento y acción, entre estado interior y comportamiento externo. Las manifestaciones rituales deben ser sinceras, y hay que participar en ellas de forma consciente para que el propio espíritu se una al modelo ideal implícito en el rito. El *li*, exaltado por un aura de solemnidad, de reverencia y de profunda sacralidad, adquirió el significado de comportamiento autodisciplinado, capaz de garantizar la conformidad con la tradición y la autoridad.

En el pensamiento taoísta la organización social halla su legitimación en el hecho de que, por una parte, refleja la estructura del universo y, por la otra, la del cuerpo humano. Se establece así un estrecho vínculo entre la vía de perfeccionamiento interior y el ritual público: para el taoísmo, ambos expresan la búsqueda de un orden más auténtico. También el orden universal pasa por el del estado y por el de cada individuo. *Zhishen zhiguo*, «gobernar la propia persona, gobernar el imperio»: príncipe en su espacio purificado y cerrado, demiurgo divino de su cuerpo-universo, el maestro taoísta al celebrar los ritos desempeña un papel semejante al del emperador que controla y mantiene la armonía de las fuerzas del estado. Pero el maestro no impone una acción; conoce las fuerzas que animan lo real y las sigue, convencido de que, si los hombres no interfieren, el orden se instaurará espontáneamente.

Es la antigua utopía de una sociedad sin jerarquías, de hombres que, libres de prejuicios, de convenciones sociales y de vínculos legales, saben organizarse por sí solos y en una recuperada simplicidad originaria experimentan el *dao*. En la cima, lejano y solitario, el emperador, el Hijo del Cielo, garante de la armonía entre el orden del universo y el orden de la sociedad, gobierna como el sabio taoísta, sin imponer nada. Una vez alcanzada la sabiduría y el equilibrio interior, tras haber comprendido el destino y haberse apartado de las pasiones, el carisma que emana del emperador hace que el estado se gobierne según su modelo. «Por esto el Sabio ha dicho: si yo

practico el no actuar, el pueblo se transforma por sí solo. Si yo amo la quietud, el pueblo se corrige por sí solo. Si yo carezco de deseos, el pueblo regresará a la simplicidad por sí solo.» (*Daodejing*, 57.) Confucio, a pesar de situarse en una línea teórica opuesta, también llegó a conclusiones similares.

El ideal del gobernante sabio que encarna el *dao*, así como el sueño de la «gran paz» para restablecer la armonía social destruida, será interpretado de forma diversa y opuesta a lo largo de la historia china: será teorizado por los letrados de la corte que lo convertirán en fuente de legitimación de la autoridad de la dinastía, pero también representará la esperanza de los marginados y el fundamento de la utopía de movimientos milenaristas de rebelión (los Turbantes amarillos, el Loto blanco, los Taiping).

De este modo, el taoísmo, a diferencia del confucianismo, siempre mantendrá relaciones ambiguas con el poder del estado: en parte dentro de la legalidad, pero a menudo al margen de ella, más enraizado en la sociedad rural y siempre en una actitud crítica, libre y autónoma. Algunos maestros taoístas como Dong-fang Shuo, «el inmortal exiliado sobre la tierra», llegarán a ser consejeros del emperador. Otros maestros, en cambio, siguiendo el modelo de las hagiografías más clásicas, vivirán apartados en las montañas, negándose a presentarse en la corte, aunque sean llamados personalmente por el soberano.

8. La Vía de los Maestros del Cielo

No se puede hablar de una «iglesia» taoísta fuerte y unitaria, que a lo largo de los siglos haya desempeñado el papel de defensa de la ortodoxia doctrinal y ritual. Las comunidades locales, aunque estaban vinculadas unas con otras, siempre gozaron de una gran autonomía.

La primera tradición de culto taoísta de la que tenemos noticias ciertas es la del *Tianshidao*, la Vía de los Maestros del Cielo. Cuando se desmoronó la organización aristocrática de la dinastía Han, apareció la organización religiosa local, que hasta entonces se había mantenido al margen de la vida oficial. Las comunidades rurales, sobre todo en las regiones de Sichuan y de Shaanxi, fueron administradas por hombres y mujeres ordenados en el movimiento de los Maestros Celestiales que, impulsados por el ideal de la nueva aparición en la tierra de Laozi, supieron garantizar la libertad y la paz en su territorio.

En el año 142 d.C., Zhang Ling, más conocido como Zhang Daoling, anunció que Taishang Laojung, es decir, Laozi divinizado, se le había aparecido en el monte Heming para revelarle el inminente comienzo de una nueva era, de un nuevo orden cósmico en el que prevalecería el verdadero *dao*, y para confiarle la misión de predicar, en calidad de vicario suyo, una nueva doctrina «correcta y unitaria», destinada a liberar al mundo. Solamente los que se unieran a la alianza con los poderes de los inmortales taoístas, sólo los elegidos, los «puros», sobrevivirían a la catástrofe del viejo mundo. Ellos serían el «pueblo semilla» de la nueva era.

Las antiguas «diócesis» estaban situadas en las montañas sagradas, y tres veces al año las familias de los fieles se reunían allí para celebrar sus asambleas (las tres «administraciones», del Cielo, de la Tierra y del Agua) llevando cinco moyos de arroz que constituían una reserva de alimentos colectiva; de ahí el nombre de *wudoumidao*, el «*dao* de los cinco moyos de arroz» con el que también se conoce este movimiento.

Los templos servían además de refugio para los campesinos en caso de guerras, desastres naturales o carestías.

Entre los años 424 y 448, Kou Qianzhi emprendió la renovación del movimiento y consiguió que fuera conocido en la corte de los Wei del norte. Con él, los Maestros del Cielo dejaron de estar vinculados únicamente al mundo rural y comenzaron a propagar sus enseñanzas por los ambientes cultos de la capital. La nueva tendencia de Kou Qianzhi, que decía haber recibido una revelación del maestro Lao, estaba influida por el ideal confucianista de una sociedad ordenada jerárquicamente, de una clase gobernante respetuosa con los ritos, sensible al rigor moral, capaz de dar comienzo a la era de la «gran paz». En el canon se conserva su obra, el *Laojung Yinsong Jiejing* que, difundida por todo el imperio por deseo de la nueva dinastía, de hecho dio lugar a un nuevo código de los Maestros taoístas. Hacia el siglo VIII, la familia Zhang, que operaba en el templo de la montaña sagrada de Longhu, se proclamó la única heredera de la tradición, y nació así una forma de organización centralizada gestionada por un poder de carácter hereditario. Al final de la época de las Seis Dinastías (420-589) se redactó una gran compilación de textos de los Maestros del Cielo, el *Zhenyi Fawen*, completada más tarde bajo los Tang (618-907). En el siglo XI todavía había templos dedicados a los santos más populares —entre los que se contaba el fundador, Zhang Daoling—, y las hagiografías conservaban viva su memoria exaltando sus prodigiosas virtudes.

Los adeptos, hombres y mujeres, tras un período de aprendizaje ritual y de estudio de la doctrina mistérica, eran ordenados maestros y recibían con gran solemnidad los escritos sobre los ritos y las fórmulas sagradas, los manuales para la correcta meditación y, por último, un «registro» que definía cuál era su rango en la jerarquía tanto terrenal como celestial y donde constaban los espíritus que podía evocar y los nombres y las vicisitudes de los fieles. El registro tenía el valor de un precioso talismán transmitido a través de generaciones, puesto que sancionaba «oficialmente» un vínculo entre fieles, maestro y divinidades que presidían el destino.

Los maestros no practicaban el celibato; vivían en familia, desempeñaban un trabajo y participaban en la vida diaria de la comunidad. Oficiaban los ritos del pueblo, enseñaban la doctrina comentando el *Daodejing* y curaban a los enfermos con las técnicas de la sabiduría médica taoísta y las formas de exorcismo. Una de las características más destacadas del movimiento es la primacía otorgada a la actividad ritual; a lo largo de los siglos, los maestros utilizarán preferentemente el simbolismo del lenguaje litúrgico, cargándolo de expresiones de elevada complejidad, para transmitir su propia visión religiosa, confirmar sus valores y realizar las técnicas de la inmortalidad.

El templo pertenecía a toda la comunidad: era un lugar de recogimiento y de purificación donde los taoístas se comunicaban con los inmortales y con las otras divinidades del *dao* ofreciéndoles incienso. El incensario, con forma de una montaña sagrada, era, y sigue siendo, el punto central de todo el rito. A menudo aparece también un altar dedicado al numen tutelar de la región, que en otros tiempos era la divinidad protectora del pueblo. La tradición taoísta lo ha aceptado con toda naturalidad en su panteón, reinterpretando su figura y perpetuando su culto humilde y antiguo.

En la época en que se constituía la corriente de los Maestros del Cielo, en las provincias del noroeste de China se estaba afirmando otro movimiento taoísta, el *Taipingdao*. Semejante al *Tianshidao* en cuanto a su estructura organizativa radicada en los pueblos, estaba impulsado por una visión mesiánica de salvación universal

mucho más fuerte. Su fundador, Zhang Jue, insistía en la urgencia de una definitiva conversión interior a los ideales del *dao* e, inspirándose en la antigua utopía china, predicaba el sueño de un retorno a la mítica edad de oro de los gobernantes sabios. En el año 184 incitó a la revolución para derribar a la decadente dinastía Han, conquistar el poder imperial e instaurar un mundo de perfecta paz (*taiping*), de sabiduría y de igualdad. Murió poco después de enfermedad, y sus seguidores, los «Turbantes amarillos», fueron derrotados y se integraron en la organización de los Maestros del Cielo, que se habían unido a la rebelión. De nuevo fueron derrotados, y Zhang Lu, que estaba a la cabeza del movimiento rebelde, se sometió en el año 215 a Cao Cao, reconociéndole como nuevo soberano. Tras haber apoyado a la nueva dinastía, el movimiento de los Maestros del Cielo obtuvo el reconocimiento y la legitimación imperial.

9. La búsqueda de la inmortalidad

Desde las primeras obras, la visión de salvación del taoísmo aparece centrada en la búsqueda de la longevidad e iluminada por el ideal de la inmortalidad, puesto que el que experimenta en sí mismo los ritmos de la naturaleza y de los ciclos cósmicos vive en perpetua renovación. La inmortalidad no se entiende como la vida eterna después de la muerte, sino como la prolongación de la existencia terrenal que se alcanza mediante técnicas psicofísicas, que enseñan al sabio a no vivir en contra de la naturaleza, sino a conocer su armonía más secreta y, una vez conocida, a realizar la perfección en sí mismo. Las prácticas han sido múltiples (gimnásticas, respiratorias, sexuales y, sobre todo, alquímicas), todas ellas destinadas a sustituir progresivamente los órganos mortales por órganos inmortales, de modo que el cuerpo mortal dé paso finalmente a un cuerpo perfecto.

El hombre corriente, que no comprende el *dao*, es prisionero del destino y sufre pasivamente la alternancia de la vida y de la muerte. Pero el sabio taoísta conoce los mecanismos del propio universo interior y sabe controlar perfectamente su equilibrio; al mismo tiempo guarda las energías e intenta regresar a la fuente de la vida, puesto que el cambio hacia adelante se interpreta como un proceso de dispersión de energía, que conduce inexorablemente a la muerte. Cultiva en su interior ese *qi* que es la fuerza dinámica que impulsa el universo, presente siempre en toda realidad.

Los textos más antiguos hablan del arte de «alimentar el principio vital», que consistía en llevar una vida «pura», caracterizada por la separación, la calma y la concentración, y en cuidar de las fuerzas vitales (la respiración, la energía primordial y la esencia seminal) evitando obrar de forma desmesurada y desconsiderada y haciéndolas circular de modo equilibrado por el interior del propio cuerpo para que su actividad sea armoniosa. Las medidas dietéticas consistían en eliminar de la alimentación algunos productos, como la carne y los cereales, de los que se creía que se alimentaban los Tres Cadáveres, fuerzas negativas presentes en el cuerpo que absorbían la energía vital del hombre. Una vez privados de su alimento, debilitados, podían ser eliminados, y el hombre estaba a salvo de la muerte.

El *fangzhongshu* es el «arte del dormitorio». Los Maestros del Cielo se apropiaron de los antiguos ritos orgiásticos rurales, refinándolos y ahondando en su significado simbólico de regeneración del hombre y de la naturaleza. La sexualidad desprovista de sentimientos, disciplinada ritualmente, alejada de cualquier exceso pa-

sional y contraria a la procreación se convirtió en el ideal taoísta: los adeptos debían liberar su energía sexual y a la vez controlarla reteniendo el semen, y sublimarla haciendo que la esencia ascendiera al cerebro. Tras un período de ayuno y de oración, de ejercicios respiratorios y de visiones de la divinidad del cuerpo, «unían los alientos» en un espacio sagrado que remitía a los puntos cardinales y a los trígrafos del *Yijing*, siguiendo los pasos y los gestos de una danza que simbólicamente se desplegaba en el cosmos. Su unión revivía la armonía que unía *yin* y *yang*, sol y luna, noche y día, cielo y tierra. Durante siglos, a pesar de las condenas budistas de las «prácticas del deseo», la unión sexual siguió siendo una de las principales vías para «alimentar el principio vital» y alcanzar la santidad. La sabiduría de estas técnicas de control de la energía interior fue recuperada y renovada por la tradición alquimista.

Las antiguas prácticas alquimistas, conocidas como *waidan*, «alquimia externa», estaban orientadas a la preparación de una «píldora de la longevidad», que fuera capaz de proporcionar la inmortalidad al cuerpo. La continuada especulación de los sabios taoístas orientada a descubrir las secretas analogías que rigen lo real en todas sus infinitas metamorfosis se centró en una intuición fundamental: así como la tierra en lo más recóndito de su seno mediante un lento proceso de maduración produce el oro, metal puro y raro, resplandeciente y eterno, así también el cuerpo del hombre podría llegar a ser «oro como el oro», si consiguiese reproducir en su interior el mismo proceso natural, aunque acelerándolo y purificando constantemente los agentes de transformación. La inmortalidad se planteaba, pues, como el resultado perfecto de una acción que utilizaba los elementos y las fuerzas de la naturaleza y desde el interior los purificaba, de modo que actuaran en beneficio propio.

Ge Hong (280-340 *c.*), letrado y alquimista, en las páginas del célebre *Baopuzi* nos ha dejado un testimonio fascinante de esta sabiduría iniciática, de las técnicas, de los maestros y de sus sueños. Pero el mundo de la alquimia externa sigue resultándonos en gran parte lejano e indescifrable: la complejidad de los experimentos está protegida por el secreto de las especulaciones sobre las analogías simbólicas de los elementos. Muchos de los minerales utilizados para los elixires alquímicos eran tóxicos, y los maestros taoístas lo sabían. Los procedimientos considerados inferiores incluían también la ingestión de drogas. Pero las drogas vegetales de los taoístas no son las mismas que son clasificadas por los botánicos: las más especiales son las *zhi*, hierbas milagrosas que aparecen en las montañas sólo a los iniciados.

Con el paso de los siglos, y debido además a la influencia moralizadora del confucianismo y del budismo, las prácticas sexuales se hicieron secretas, mientras que el desarrollo de la alquimia externa pasó a convertirse en una experiencia cada vez más espiritual, de meditación interior.

10. Los inmortales

Las páginas del *Zhuangzi* fijaron la imagen de los inmortales, una visión luminosa de libertad que inspirará todas las hagiografías. Los inmortales viven en las montañas sagradas de los mitos; su piel es blanca como la nieve y el hielo, los huesos son como el jade, el rostro resplandeciente, una aureola rodea su cabeza, todo su cuerpo irradia luz. Son dulces y delicados como vírgenes. Se alimentan de viento y beben el rocío. Aparecen y desaparecen, fundiéndose con el ambiente de tal modo que no pueden distinguirse de él. «Hundiéndose en la tierra» mágicamente o «ascendiendo al cielo» en pleno día. Gracias a su total integración en el cosmos, vuelan libres sobre las nubes o a lomos de un dragón hasta los cuatro puntos del universo y pasean más allá de los océanos. Se transforman en las infinitas formas del *dao* y su cuerpo no se deteriora. Son los «hombres auténticos», los «santos» taoístas.

Entre las figuras más famosas de inmortales la tradición venera a Xi Wangmu, la Reina Madre de Occidente, la Muchacha de Jade de la Luminosidad Oscura, madre y esposa del Señor del *dao*, figura huidiza y enigmática, guardiana de la inmortalidad y reina de la muerte; le siguen los tres hermanos Mao, ermitaños en la montaña que lleva su nombre; Pengzu, el anciano de 800 años; los Ocho inmortales, patronos de algunas clases sociales y muy venerados por el pueblo, hasta el punto de que la tradición literaria los convirtió en héroes, aunque dibujados con una cierta vena humorística, muy propia del taoísmo.

Los inmortales vencieron al tiempo y sus secretos en un juego sutil y paciente. El sabio taoísta sabe que durante los ciclos temporales se producen a veces «períodos ocultos», momentos de conjunciones extraordinarias que originan fisuras en el ritmo regulado del tiempo. Los inmortales supieron descubrir estas brechas, tuvieron el valor de atravesarlas, pasando de nuestro tiempo exterior, que conduce a la muerte, al tiempo interior, que está regulado por otra temporalidad y conduce a la regeneración. Por esto pueden ver el futuro.

Tienen el don de la ubicuidad, y la gente los venera e invoca su presencia. En efecto, allí adonde llega un inmortal reinan espontáneamente la salud corporal y la prosperidad de las cosechas, porque él conoce los secretos de la naturaleza y es capaz de restaurar la armonía y de curar. Pero según las antiguas leyendas, los inmortales residen en lugares paradisíacos, que la especulación más tardía imaginó gobernados por una tríada divina y por una jerarquía celestial: el Penglai, la isla feliz más allá del horizonte marino, o el altísimo Kunlun, envuelto en el silencio, cuya cima llega hasta la estrella polar y cuya base está fijada a los infiernos. Es posible captar su presencia en algunas famosas montañas sagradas, meta de peregrinaciones. Pero el sabio taoísta no tiene necesidad de moverse: en el recogimiento de su estancia recuerda los pasajes del *Zhuangzi* y las antiguas peregrinaciones del Maestro a los confines del universo, más allá de los cuatro mares, y así como los chamanes volaban por el mundo de los dioses o de los muertos, así como los antiguos soberanos daban la vuelta al mundo para poner orden en el espacio y afirmar el poder real, así también el sabio viaja en meditación hacia estos lugares extremos y maravillosos del cosmos gracias al conocimiento de los mapas iniciáticos del universo, de los sonidos esotéricos, de los nombres secretos de dios, que le abren los ojos del interior.

11. Las divinidades

Con el paso de los siglos, la devoción taoísta fue adoptando santos locales y héroes legendarios, demonios y almas de muertos sin reposo, y reelaboró su hagiografía e iconografía, convirtiéndolos en objeto de veneración o de exorcismo y dándoles al mismo tiempo un carácter etéreo y vago. Los Maestros del Cielo consiguieron así encauzar las formas de la antigua fe y sublimar en favor suyo el fervor popular.

En el imaginario religioso chino, el mundo ultraterrenal está estructurado como el sistema de gobierno imperial, y todas las comunicaciones entre hombres, inmor-

tales y dioses se sirven muchas veces de las fórmulas de la jerga burocrática. La tradición de los Maestros del Cielo, tan enraizada en el ámbito rural, también adoptó los esquemas jerárquicos inspirados en la burocracia Han para definir simbólicamente la naturaleza, las funciones y actuaciones de la multitud de divinidades, construyendo una especie de gobierno metafórico de emperadores celestiales, reinas, príncipes y funcionarios del *dao*, que mantenían la paz y la justicia en el mundo. Había inmortales y espíritus celestiales o terrenales, divinidades de los montes y de las aguas, del viento y del trueno, espíritus del campo y del hogar, etc., que constituían el símbolo sagrado de las fuerzas de la naturaleza y eran expresión de las mutaciones del *dao*. En la liturgia, se distinguirán con el tiempo dos tipos de ritos: los ritos puros para las divinidades y los inmortales, y los ritos impuros para los espíritus de los infiernos.

El cuerpo se concibió asimismo como un paraíso interior, poblado de dioses. La meditación del adepto debía conseguir visualizar en la parte más alta del cráneo, en el centro de la Pureza Suprema, a Taiyi, el Gran Uno, de rostro humano y cuerpo de ave fénix de cinco colores. Entre las cejas, envuelto en una nube purpúrea, reconocía a Yuanqi, el Altísimo Infinito Soplo Original: nueve son sus rostros porque es el Señor del *dao*. Viste ropajes tejidos con brillantes perlas y ciñe su cabeza la corona de las nueve virtudes. Es la estrella polar. En cambio el sol, ojo izquierdo del mundo interior, es la morada del Padre del Oriente, el soplo *yang* de la primavera, mientras que el ojo derecho, la luna, es el reino de la Madre del Occidente, soplo original *yin*. El padre se llama «No-acción», la Madre, «Naturaleza»: de su unión nace el Hombre Auténtico Cinabrio del Norte, el verdadero yo. Las seis diosas que gobiernan los riñones rodean a la diosa Madre y se encargan del destino. En las noches de luna nueva, o en la época de los solsticios y de los equinoccios, estas Muchachas de Jade que han anotado los méritos y los fallos del hombre informan al Señor del *dao*. Y así, si en el país interior los órganos han funcionado bien, si los dioses que los rigen han cometido buenas acciones, si los astros y los elementos naturales que los representan han seguido su curso, entonces la vida se prolonga en el cuerpo. En cambio, cuando se ha roto la armonía de los elementos del microcosmos, los malos informes anotados en el registro se convierten en señales de la pronta llegada de la muerte.

Hacia el final de la dinastía Song (960-1279), queda fijada toda esta creatividad casi desbordante del imaginario sagrado. Las divinidades se hacen más distantes en el cielo y la devoción parece olvidar que son facetas o, como los inmortales, realizaciones del *dao*. En los ritos se perfilan con una intensidad religiosa cada vez mayor tres grandes divinidades, los Tres Puros, por encima de todos los otros dioses. Encarnan el *dao*, la verdad última que se refleja en los tres planos del universo. Posteriormente, el dios Yuhuang Dadi (Gran Emperador Augusto de Jade) adquiere más importancia, supera la tríada celestial y es elevado al nivel supremo.

12. La tradición «Shangqing»

A comienzos del siglo IV, el norte de China fue conquistado por los «bárbaros» y, siguiendo a la corte imperial, muchos buscaron refugio en el sur, entre ellos los Maestros del Cielo. En aquella época, la cultura del sur de China había realizado una elaboración propia y original de la doctrina taoísta. El encuentro entre ambas tradiciones forzosamente tenía que provocar una renovación religiosa. La nueva corriente, el *Shangqing*, se originó a partir de las revelaciones de un médium, Yang Xi, quien, inspirado por inmortales del supremo cielo, entre los años 364 y 370 dictó textos nuevos y «verdaderos». Tao Hongjing (456-536), un famoso maestro, clasificó los escritos sagrados y los comentó. Estas obras iniciáticas, *Shangqing zhenjing*, de gran valor literario, marcaron el inicio de la nueva ortodoxia, que recuperaba los temas básicos del pensamiento de Ge Hong, armonizándolos con elementos del *Tianshidao* y con temas procedentes de los mitos y cultos locales. Además se inspiraba —y esto constituía una gran novedad— en diversos elementos de la doctrina budista.

51. Laozi

La única figura divina dotada de características «personales» es Laozi divinizado. Desde mediados del siglo II d.C., Laozi encarna el modelo de perfección espiritual del taoísmo y se eleva a una dimensión cósmica. Toda su leyenda es una mezcla de metáforas. Laozi es el «cuerpo del *dao*», masculino y femenino, que vive transformándose sucesivamente y, sin embargo, permanece idéntico, porque sus formas, según la tradición, son las fases de un ciclo que se autoperpetúa. Del Uno Auténtico proceden los Tres Alientos primordiales; los tres Alientos se unen y dan forma al Viejo Señor, que a su vez se transforma en el cuerpo de la Madre Li, en cuyo seno cuaja una Perla que crece y se convierte en el cuerpo de Laozi, el Uno Auténtico. También es denominado el «Viejo niño», porque precisamente cuando nace, tras ochenta años de gestación, está próximo a la muerte, según la misma lógica paradójica de los inmortales, que al llegar a la vejez consiguen reproducir en sí mismos la condición de un feto en el útero. Por esto no mueren, porque han sabido unir el inicio con el fin, y han cerrado el círculo del tiempo.

Con el *Shangqing* se formó una nueva elite religiosa, perfectamente organizada en comunidades y monasterios, que relegó a segundo plano la corriente de los Maestros del Cielo. El *Shangqing*, que tenía una sólida base de textos canónicos, seguía unas reglas de transmisión rigurosamente establecidas. El Maoshan, la montaña sagrada que se encontraba al sur de Nanking, se convirtió en un famoso centro de estudio de la revelación. El éxito del movimiento fue duradero: su inspiración especulativa y su influencia religiosa fueron significativas por lo menos hasta el siglo XI.

El *Shangqing* es una tradición mística de búsqueda interior, en la que la concentración de la mente, la evocación de visiones cósmicas y el redescubrimiento de la fantasía mítica son más importantes que el acto ritual. La inmortalidad sigue siendo el objetivo, pero ya no se conquista a través de un proceso exterior y de la utilización de sustancias alquímicas, sino mediante la «contemplación interior», que transforma la visión que el adepto tiene del mundo y de sí mismo. Su hermenéutica está basada en los esquemas de relaciones analógicas del *Yijing* y en el simbolismo de la escritura sagrada. En este sentido recupera una idea china antiquísima, que nació con la elaboración del sistema de escritura en el seno de la lógica adivinatoria. La idea es que lo que está escrito tiene en sí mismo un poder sagrado, una fuerza creativa, porque representa la forma verdadera y secreta de los seres; quien la conoce puede comprender y manipular el mundo. Y más si se tiene en cuenta que los textos sagrados, como el *Dadong Zhenjing*, son revelaciones de la naturaleza auténtica de lo real y manifestaciones de la gracia de los inmortales. Y, sin embar-

go, no son más que un «signo» que descifra el mundo y conduce de nuevo al Cielo. De hecho, en un principio la revelación fue escrita por los dioses no en caracteres humanos sino de jade, trazados sobre tablillas de oro, y conservada en los paraísos. Transmitida de divinidad en divinidad a millares de seres cósmicos, finalmente fue revelada a los hombres en la escritura que les es propia, medio inferior y limitado. De ahí que el texto sagrado pase de maestro a discípulo como un tesoro, porque conserva aún, oculta en símbolos gráficos más oscuros, la luz del conocimiento divino. Los escritos han sido dictados y deben pronunciarse de forma perfecta y, haciéndose eco de la recitación terrenal, son cantados también en los cielos.

Más que dominar a las divinidades con los gestos rituales, el adepto debe unirse a ellas en una plegaria espontánea, y así los dioses lo alimentan con los efluvios divinos ayudándole en su ascesis y le entregan las llaves de los reinos celestiales. La doctrina promete a los adeptos que entrarán en el Cielo de la Suprema Pureza, habitado por «hombres verdaderos», un paraíso mucho más espléndido y glorioso que el antiguo mundo de los inmortales. Los ejercicios de plegaria se subliman a menudo en estados de exaltación luminosa, en la que el adepto se abandona a sí mismo. En estado de éxtasis se eleva hasta el paraíso de las estrellas de la Osa y ejecuta los «pasos de Yu», la danza mística que traza un recorrido por las estrellas. Es el «camino sobre el vacío», un tema muy querido por los poetas chinos, que revive la unión y la separación de *yin* y *yang*, de cielo, tierra y hombre. Del mismo modo que Taiyi, la divinidad suprema, con sus pasos divide el aliento y lo distribuye en las formas del mundo, así también en los pasos de esta frágil y sublime danza astral el adepto asciende al cielo, de lo múltiple a lo Uno.

13. La tradición «Lingbao»

Una tercera corriente, el *Lingbao*, se constituyó en el siglo IV a partir de la divina inspiración de un personaje llamado Ge Chaofu. El movimiento recuperaba la tradición ritual de los Maestros del Cielo y la reelaboraba, ampliándola y enriqueciéndola con nuevas inspiraciones muy influidas por el budismo *Mahāyāna*.

Codificada por Lu Xiujing y formulada de nuevo en el siglo VIII por Zhang Wanfu, la liturgia del *Lingbao* tendía a expresar en ritos colectivos las visiones interiores e individuales enseñadas por el *Shangqing*. Los símbolos que el adepto experimentaba en la meditación se representaban de forma espectacular y a veces dramática, partiendo de la idea de que la vía de la salvación debía estar abierta a todos. Se mantuvo el ideal de la inmortalidad, pero transformado en la utopía de una salvación universal, que exigía la virtud budista de la compasión, de la ofrenda de sí mismo y de los propios méritos para ayudar a los demás a llegar a la iluminación. La razón del éxito del *Lingbao* tal vez reside en esta tensión religiosa acerca de los problemas escatológicos, en su visión apocalíptica que anunciaba el caos y el fin del mundo por la extinción del *yin* y del *yang*, y en su fe mesiánica en el retorno de Laozi divinizado (→ Mesianismo). Del enorme desastre se salvarían los fieles del *Lingbao* que, guiados por el Maestro, harían nacer un nuevo mundo, feliz e inmortal.

14. Meditación y «alquimia interior»

Ilustrada por numerosas obras, que se remontan al siglo VII, se perfila una tradición de meditación y de prácticas de concentración silenciosa, sin imágenes, el *neiguan*, que influida por el budismo tiende a recrear en la mente el vacío y la unión con el *dao*. Mientras que en las técnicas del *Shangqing* la anulación del pensamiento no era más que una fase de ruptura con el mundo que era el preludio del éxtasis y del vuelo por los espacios celestes, en el *neiguan* se convierte en una técnica diferenciada y se enriquece con especulaciones sobre la realidad o irrealidad del mundo, y sobre la vacuidad y el destino.

La teoría que se expone en el *Neiguanjing*, una de las obras más originales, es que al nacer la esencia del hombre es pura; la corrompen los sentidos, las emociones, las tensiones egoístas que la perturban y la hunden en la ignorancia. La misión de la conciencia y de la voluntad en el proceso de salvación es apartarse del deseo, regresar a la propia naturaleza original: la inmortalidad es la liberación que se adquiere a través del *dao*, y el *dao* aflora espontáneamente si la mente se ha vuelto clara. Estas especulaciones confluyen en la tradición *neidan*, la «alquimia interior», que se desarrolla a partir del período Song en adelante. La nueva alquimia no pretende fabricar una sustancia, y las referencias a las prácticas del elixir tienen un valor puramente metafórico. Es, ante todo, una disciplina de autoconocimiento dirigida a conseguir una regeneración interior, una transformación radical del propio yo a través de un proceso místico de integración en el cosmos.

La búsqueda de la inmortalidad vuelve a ser una vía individual de salvación y se separa de la experiencia comunitaria de las fiestas y del culto a los santos para convertirse en prerrogativa del hombre instruido, que se refugia en su mundo privado. Se convierte en un recorrido secreto y solitario, guiado a menudo por una asidua especulación en clave simbólica del *Yijing*, aunque también por el estudio de la doctrina budista y de los clásicos confucianistas. Hay una imagen que aflora frecuentemente en las páginas de la literatura china: la del sabio taoísta que pasa en soledad las noches de luna llena contemplando su jardín y contemplando tranquilamente su propio interior. Retirado en un mundo aparte, cerrado y secreto, penetra con la mente en su cuerpo, pero proyectándolo en una visión cósmica conceptualmente absoluta. «Confucio dijo entonces a Laozi: "Hace poco, Señor, vuestro cuerpo estaba inmóvil, como si os hubieseis olvidado de todas las cosas y os hubieseis alejado de los hombres, detenido en vuestra soledad". Laozi respondió: "Estaba haciendo que mi mente vagara al Inicio de las cosas".» (*Zhuangzi*, 21.) En una calma perfecta, donde las cosas no son más que la imagen reflejada de sí mismas, donde toda diferencia ha regresado a la unidad, el sabio espera el resultado de una gestación: el granito imperceptible pero luminoso de su yo inmortal.

La principal escuela de la tradición *neidan* fue la *Quanzhen*, fundada por Wang Zhe (1123-1170), que todavía sigue existiendo. En efecto, en la República Popular China, después de las penalidades de la guerra, los cambios radicales introducidos por el maoísmo y tras la revolución cultural, la tradición taoísta se debilitó y solamente las congregaciones monásticas *Quanzhen* fueron autorizadas oficialmente a seguir con sus prácticas.

La tradición *Quanzhen* predica una doctrina taoísta fuertemente imbuida de los principios del budismo *Chan* y de la moral confucianista, y se centra en el ideal de

retornar al hombre a la simplicidad originaria, a la serenidad de la armonía con la naturaleza. Rechaza los rituales públicos, los exorcismos y los encantamientos, en favor de una vida monástica de silencio, de autodisciplina, de meditación y de rigor moral.

Precisamente uniendo la reflexión del *Zhuangzi* y la doctrina *Chan* sobre la relación entre palabra y verdad, los maestros *Quanzhen* distinguen entre la enseñanza que utiliza el lenguaje y la «transmisión a través del espíritu». Desconfían de las palabras y de las tergiversaciones que producen cuando se toman en un sentido equivocado: los símbolos conducen a la idea pero, una vez adquirida la idea, deben ser abandonados, como una barca —y es el célebre ejemplo del *Zhuangzi*— que se abandona junto a la orilla tras haber pasado el vado. El problema está planteado en términos tradicionales, la innovación radica en la solución propuesta: el lenguaje es un instrumento indispensable y al mismo tiempo es un obstáculo, debe ser creado —y los maestros *neidan* elaboran nuevos códigos expresivos— y destruido, en un proceso continuado de afirmación y de desmentido. El adepto debe librarse de sus hábitos mentales, de las costras cognitivas, para no dejarse llevar por los contenidos del discurso y poder hallar la verdad por sí solo, pasando por encima de esos signos provisionales e imperfectos que son las palabras. Se recupera el gusto taoísta por el razonamiento paradójico y por la ironía burlona y profana, entendida como una lúcida operación de ruptura y subversión del pensamiento convencional, en busca de una visión interior dotada de una nueva frescura. Pero por encima de todo el sabio prefiere el silencio, donde solamente puede residir el misterio: el silencio «dice» más.

BIBLIOGRAFÍA

Au, D., y S. Rowe (1977), *Bibliography of Taoist Studies*, en M. Saso y D. W. Chappell, *Buddhist and Taoist Studies*, 1, Honolulú.

Bertuccioli, G. (1996), *Il taoismo*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, IV: *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari, pp. 531-558.

Cadonna, A. (1984), *Il taoista di sua maestà. Dodici episodi da un manoscritto cinese di Dunhuang*, Venecia.

Chan Wing-tsit, ed. (1963), *The Way of Lao Tzu*, Indianápolis.

Chappell, D. W., ed. (1987), *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society*, Honolulú.

Corradini, P. (1966), *Lao-Tse*, Milán.

Dean, K. (1993), *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, Princeton.

Despeux, C. (1991), *Le immortali dell'antica Cina. Taoismo e alchimia femminile*, Roma.

Duyvendak, J. J. L., ed. (1953), *Tao Të King. Le livre de la Voie et de la Vertu*, París.

Graham, A. C., ed. (1986), *Chuang-tzu. The Inner Chapters*, Londres.

— (1989), *The Disputers of Tao*, La Salle.

Kaltenmark, M. (1953), *Le Lie-sien tchouan: Biographies légendaires d'immortels taoïstes de l'antiquité*, Pekín.

Kohn, L. (1992), *Early Chinese Mysticism. Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*, Princeton.

— (1993), *The Taoist Experience. An Anthology*, Albany.

Lagerway, J. (1987), *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, Nueva York.

Lanciotti, L. (1981), *Il libro della Virtù e della Via. Il Te-tao-ching secondo il manoscritto di Ma-wang-tui*, Milán.

Maspero, H. (1971), *Le taoïsme et les religions chinoises*, París.

Pregadio, F. (1987), *Le medicine della Grande Purezza. Dal Pao-pu-tzu Neipien di Ko Hung*, Roma.

Robinet, I. (1984), *Meditazione taoista*, Roma.

— (1993), *Storia del taoismo dalle origini al XIV secolo*, Roma.

Schipper, K. (1983), *Il corpo taoista. Corpo fisico, corpo sociale*, Roma.

Schwartz, B. (1985), *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass.

Seidel, A. (1969), *La divinisation de Lao tseu dans le taoïsme des Han*, París.

— (1984), «*Taoist Messianism*», *Numen*, 31, 2, pp. 161-174.

Stein, R. (1963), «*Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au IIe siècle apr. J.C.*», *T'oung Pao*, L, 1, 3, pp. 1-78.

Strickmann, M. (1981), *Le Taoïsme du Mao-shan. Chronique d'une révélation*, París.

Welch, H. (1966), *The Parting of the Way. Lao Tzu and the Taoist Movement*, Boston.

Welch, H. y A. Seidel, eds. (1979), *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion*, New Haven-Londres.

Wilhelm, R., ed. (1968), *The I Ching or Book of Changes*, Princeton.

Capítulo XXI

SINTOÍSMO

1. Introducción

La «Vía de los *kami*» es un cruce poliédrico de concepciones religiosas, ritos e instituciones sacras, tan enraizado en la historia de Japón que puede decirse que ha inspirado algunos de sus rasgos culturales más destacados. Es un sistema rico y complejo, que se manifiesta en la humilde tradición de los pueblos y en los cultos rurales, pero que también se traduce en una institución religiosa de ámbito nacional, fuente de referencia ideológica de la autoridad del monarca.

El sintoísmo surge al iniciarse la historia de Japón de la fusión de motivos religiosos diversos: las poblaciones que emigraron al archipiélago japonés procedían tanto de las islas malayo-polinésicas como de la China meridional y de Corea (hasta el punto de que algunos autores hablan de un sustrato religioso común, un «proto-taoísmo»), e importaron sus concepciones de lo divino, sus diversas formas de culto y sus visiones cosmológicas. Estas tradiciones, mezcladas y adaptadas con el paso del tiempo a los nuevos valores de una sociedad que descubría el uso de los metales, adoptaba el cultivo del arroz y se volvía sedentaria, constituyeron el núcleo de la experiencia religiosa sintoísta.

A partir del siglo VII d.C., la influencia de la cultura china, más sofisticada, se convirtió en el factor determinante del desarrollo de la sociedad japonesa: las teorías taoístas, confucianistas y budistas se propagaron y, con la reforma Taika del año 645, fueron adoptadas para legitimar una concepción distinta del estado, constituido sobre el modelo de la tradición continental y centrado en la figura del emperador. La búsqueda de una nueva coherencia ideológica entre las tradiciones del pasado y la innovación del presente, entre la antigua y la nueva religión, llevó a la compilación del *Kojiki* en el 712 y del *Nihonshoki* en el 720. La cultura japonesa de la época, al seleccionar y transcribir sus mitos, reelabora en estos textos la visión de sus propios orígenes y de su propia historia (→ Mito). Narración mítica y relato histórico se entrelazan y se confunden. En ambas obras, los dioses creadores, Izanagi e Izanami, están dotados de una gran fuerza física, son el Varón y la Hembra primordiales. Ellos no crean, sino que engendran (→ Politeísmo) a todos los seres mediante una unión sexual cargada de deseo erótico. Desde el comienzo, pues, los mitos enseñan que todas las formas de vida tienen en común una misma naturaleza y rechazan la idea

de la diferencia ontológica entre dios, naturaleza y hombre, implícita en un acto de creación. Los dos «padres» primordiales dan vida a mares y astros, a islas, bosques y campos siguiendo un orden caprichoso. Sus vicisitudes señalan el límite de la vida y de la muerte, marcan el ritmo del tiempo y de las estaciones y establecen las normas de la pureza y de la impureza. Realidad divina y humana están separadas por tenues fronteras, que tienden a confundirse: tras las proezas de los dioses primigenios, el relato mítico cuenta las de los dioses ordenadores, como Ōkuninushi, y luego, sin solución de continuidad, las historias de emperadores y príncipes. Estos dos textos son las obras fundamentales del sintoísmo, porque fijan conceptos, símbolos y rituales, y legitiman el carácter sagrado de la dinastía imperial. En épocas de crisis ideológica, intelectuales, hombres de fe y gobernantes volverán la mirada a estos antiguos textos, envolviéndolos en una aureola de divinidad y releyéndolos con la esperanza utópica de poder descubrir en ellos la «pureza del espíritu japonés» y de sus «auténticos» valores, no contaminados aún por influencias extranjeras.

A finales del siglo IX, el sintoísmo se había consolidado en un coherente sistema religioso de doctrinas, mitos, prácticas, lugares de culto y organización sacerdotal. Los ritos más importantes fueron codificados y transcritos en el *Jōkangishiki* y en el *Engishiki*.

2. Lo divino y la pureza

La experiencia religiosa sintoísta parte de la idea de una identidad sustancial entre lo divino y lo humano, y no existe pecado original alguno que haya roto la armonía entre *ujigami*, divinidades ancestrales, y *ujiko*, sus «hijos» terrenales. Las almas de los antepasados muertos, purificados por los ritos celebrados en su memoria, una vez trascurrido un cierto número de años se convierten a su vez en númenes que protegen la paz y el bienestar de la familia.

Los dioses (*kami*) son entidades sobrenaturales misteriosas y ambiguas, con poder creador y destructor, que se revelan en los elementos de la naturaleza, en los animales e incluso en los hombres, y que suscitan un sentimiento de solemnidad y de veneración, pero también de alegre serenidad. Protagonistas de los relatos mitológicos, durante siglos fueron exaltados como dioses antepasados del clan, cuyo poder y autoridad legitimaban. Amaterasu, la diosa del sol, en los textos míticos es la progenitora de la dinastía imperial; Susanowo, su hermano, dios impetuoso, sostiene la tradición sagrada del clan de Izumo; Amenokoyane es venerado por la poderosa familia Fujiwara. Así que en la configuración del panteón en el Más Allá se proyectaba la estructura social de la época, y hallaban una legitimación sagrada las relaciones de poder entre familias.

Más humildes, pero sin duda más enraizados en la fe popular, son los *kunitsu-kami*, dioses de la tierra: como el *ta no kami*, sonriente divinidad de carácter fálico, protector de los arrozales y símbolo de la fertilidad de la naturaleza; *inari*, dios del arroz y también de la riqueza y del comercio; *yama no kami*, divinidad de las montañas; *suijin*, espíritu dragón del agua. Durante la época medieval, esas divinidades también comenzaron a ser veneradas en los ritos comunitarios como *ujigami* de los pueblos. En su calidad de númenes tutelares de las casas, de los campos y de las gentes, fuerzas de la continua renovación de la vida, esos dioses se manifiestan en la naturaleza. Un antiguo bosque, una cascada, un árbol milenario, una roca, deli-

mitados ritualmente con una cuerda de paja trenzada, constituyen un espacio sagrado y puro, donde puede percibirse la presencia de un dios. Los dioses invaden todos los aspectos de la existencia: cada uno de los *kami* está dotado de una fuerza, llamada *tama*, que puede ser tanto armoniosa, buena y serena como ruda, salvaje y violenta. Corresponde al hombre controlar sus poderes con una acción ritual correcta y captar sus voluntades en beneficio propio. Esta misma esencia de energía está presente también en los hombres; es su «alma», que debe ser «pura».

Los conceptos de pureza y de impureza son extraordinariamente importantes (→ Puro/impuro). El sintoísmo no elaboró el concepto de pecado como violación de un mandamiento divino de carácter moral. *Tsumi* es un estado de impureza ritual que aleja al hombre de los otros hombres y de dios. El acto de purificación que devuelve la armonía no consiste en una confesión de los pecados ni prevé una conversión interior. Es un lavacro. Pero la preocupación por la pureza nunca ha estado separada de la búsqueda de la pureza interior. El sentido religioso de la purificación tiene su fundamento en el mito de Izanami e Izanagi de la aparición de la muerte en el mundo y de la regeneración de la vida; el concepto de puro se mezcla así con el sentido de la renovación del tiempo, la valoración del instante presente en toda su intacta perfección. El confucianismo también subrayó siempre lo importante que era que el hombre «noble» se comportara con «pureza», actuara en toda ocasión de forma justa y conforme a la tradición, a fin de convertirse en un modelo ético para los demás y, por tanto, ser digno de gobernar. En la práctica sintoísta, el acto de purificarse se convierte en una concentración silenciosa de la mente, en la búsqueda de una dimensión de claridad interior, de nitidez, de sinceridad entendida como una perfecta correspondencia, más allá del bien y del mal, entre el propio pensamiento y las posibilidades de acción. Ejerce una profunda influencia en los ideales estéticos de la tradición japonesa, poniendo el énfasis en la búsqueda de la simplicidad, de la esencialidad lineal, de la naturaleza intacta.

En la fe sintoísta hay un sentido de aceptación total de la vida de este mundo que santifica todos sus aspectos; existe una profunda adhesión espiritual a la naturaleza, un gusto por la acción, la creación, la producción, y también por el goce de los placeres corporales, basándose en la serena certeza de que espíritu y materia se hallan fundidos y en la esperanza de que se puede alcanzar la salvación aquí y ahora, en este mundo. De ahí que la práctica religiosa cotidiana se traduzca a menudo en la búsqueda de una felicidad más inmediata, más práctica y personal, que valora ante todo los beneficios que se pueden obtener en la tierra: la salud, el bienestar económico, el éxito en el trabajo y la armonía en las relaciones sociales. La mayor parte de los movimientos sintoístas modernos tampoco distinguen nunca entre la salvación del cuerpo y la del espíritu, y tienen todos un carácter taumatúrgico y de fuerte compromiso social.

3. La tradición chamánica

El hombre puede percibir lo divino, pero no por la vía racional, sino más bien mediante un proceso intuitivo y emocional. De ahí que la literatura de inspiración sintoísta prefiera la forma poética. Pero a menudo los *kami* se manifiestan espontáneamente a los hombres durante el sueño o bajo la apariencia de seres misteriosos o de extraños monstruos encontrados en el bosque. En otro tiempo, durante la celebración del rito poseían el cuerpo de una médium que, por la noche, a la luz de las antorchas, bailaba sujetando con fuerza el espejo sagrado y, girando sobre sí misma, inspirada por la divinidad transmitía la voluntad del dios. Hoy en día, la *miko* es una doncella del santuario que, con compostura y solemnidad, ejecuta la danza *kagura* durante la celebración de los ritos comunitarios. Antiguamente era la chamán (→ Muerte, antepasado, chamán). Los motivos que adornan su traje, la corona dorada, el espejo y otros adminículos, el propio mito del origen de su danza y las muchas leyendas de su iniciación recuerdan la tradición de las vírgenes del templo capaces de controlar estados de éxtasis y de transmitir, en estado de trance, las palabras de seres sobrenaturales.

La elección de esa chamán se producía por designación divina, a través de sueños iniciáticos o mediante una repentina, inesperada y violenta posesión. Seguía después un período de dura ascesis bajo la guía de una maestra, de la que aprendía el repertorio de danzas, himnos sagrados, letanías y encantamientos de la tradición. Una ceremonia de celebración de esponsales con la divinidad marcaba la plenitud de su función sacra. Los primeros datos sobre las *miko* se encuentran en el *Nihonshoki*. En aquella época, la *miko* desempeñaba un papel muy importante en la sociedad. El dominio de las técnicas del éxtasis le otorgaba carisma religioso y autoridad política, como en el caso de la emperatriz Himiko, de quien hablan las crónicas chinas *Weizhi*.

A mediados del siglo VII, la influencia de la ideología confucianista y del budismo hizo que las experiencias de éxtasis se eliminaran de las ceremonias de la corte y de los grandes templos, y quedaran relegadas a celebraciones religiosas más marginales. La utilización del trance persistió en el contexto budista, especialmente en el esoterismo *Shingon*, pero el estatus de la *miko* fue declinando y su papel pasó a ser meramente pasivo, en favor del personaje que la acompañaba en el rito, un *yamabushi*, que en la sesión desempeñaba la función de controlar e interpretar el mensaje divino.

No obstante, podemos hacernos una idea aproximada de lo que en otro tiempo eran las *miko* estudiando a las chamanes que hoy en día siguen actuando aún en las islas Ryūkyū: las *noro*, mediadoras con el mundo de los dioses, y las *yuta*, que se comunican con los muertos. También en las zonas rurales del Tōhoku, en el norte de Japón, las *itako*, médium ciegas que representan la voz de las almas de los difuntos, continúan la tradición de las *miko*. Viven en pueblos apartados, ignoradas y hasta perseguidas por la jerarquía religiosa, y no participan nunca en los ritos comunitarios. Pertenecen a un mundo religioso marginal, y conocen y dominan el lado más oscuro del imaginario religioso de la muerte: en efecto, junto a las almas pacíficas y benévolas de los antepasados, se agolpan figuras angustiosas, los fantasmas sin paz de los que han fallecido por muerte violenta, las almas olvidadas que carecen del consuelo de los ritos celebrados en su memoria, las almas en pena de los niños que no llegaron a nacer. Se consideran almas vengativas y peligrosas, que mortifican a los vivos y son portadoras de enfermedades y muerte. Es potestad de las *itako* expresar sus lamentaciones, librarlas de su sufrimiento, o bien expulsarlas mediante ritos exorcistas.

4. El espacio sagrado

El santuario se construye a menudo en las faldas de una montaña, escondido en el bosque: marca el punto fronterizo entre la tierra cultivada, reino de los hombres, y la tierra salvaje, reino de los dioses. Según la antigua cosmología, la montaña es el espacio de lo sagrado, el mundo misterioso del *yama no kami*. En primavera, cuando comienza el cultivo del arroz, esta divinidad desciende al valle y se instala entre los hombres, protege las espigas y es venerada como dios del arrozal y también de la fertilidad y de la riqueza. Cuando llega el momento de la cosecha los campesinos celebran una fiesta de acción de gracias y luego, entre danzas y cantos, la acompañan de nuevo a los bosques. La montaña también es el reino de las almas de los muertos. Según la tradición, los espíritus de los antepasados, una vez transcurridos treinta años de su muerte y tras haber sido purificados por los ritos celebrados en su memoria, se convierten en númenes tutelares del pueblo y pasan a habitar en las cimas de los montes. Todos los años, las almas de los difuntos descienden al valle en la época del *bon*, la fiesta de los muertos, que se celebra en pleno verano. Son acogidos en las casas y venerados con ofrendas ante el altar de los antepasados. Según una antigua tradición, el monte Osoresan, en el extremo norte de Japón, es el infierno real: en el cráter de este volcán apagado las chamanes ciegas celebran la fiesta del *bodhisattva* Jizō, protector de las almas, hablan con los muertos y predicen el futuro a los vivos.

Sede de lo inmutable, espacialidad abstracta y escueta, la montaña también es un lugar privilegiado para la experiencia mística: ya desde el comienzo de la época de Nara (710-794), en algunos montes se fueron constituyendo comunidades de *yamabushi*: estos ascetas, apartados del mundo religioso oficial, fundían de forma original la antigua fe sintoísta con las teorías taoístas, las prácticas del éxtasis y la doctrina y rituales del budismo. El budismo se apropió del simbolismo sacro de la montaña: en el *Shingon*, la montaña es la representación terrenal del → *mandala*, un diagrama del universo y de las facetas de la condición de buda. A partir del siglo IX, las antiguas visiones sintoístas del Más Allá enriquecieron las especulaciones del pensamiento amidista, y algunas famosas montañas sagradas —el Fuji, el monte Yoshino, el monte Kumano e incluso el Kōya— fueron consideradas las Tierras Puras (*jōdo*) luminosas y eternamente felices del *buddha* Amitābha (cf. capítulo XVIII).

5. Los ritos comunitarios

El *matsuri* es un proceso ritual riguroso y complejo que se centra en el encuentro y en la comunión de las ofrendas entre una comunidad bien definida —un pueblo, un barrio de una ciudad— y su divinidad tutelar. La proximidad del acontecimiento viene marcada por el endurecimiento de las reglas de pureza y el mayor rigor en las prohibiciones de impureza que, en mayor o menor grado, afectan a todos los participantes y transforman la vida cotidiana del grupo. Los últimos ritos de purificación dan paso finalmente a la ceremonia. Frente al lugar más sagrado y secreto del santuario, el sacerdote lee las antiguas fórmulas rituales y ruega al dios que descienda entre los hombres. Actualmente, se cree que el *kami* penetra en un objeto sagrado, oculto en el lugar más recóndito y puro del templo. Antiguamente, la divinidad poseía a la *miko*, y en algunos *matsuri* aún hoy el receptáculo del dios es un niño, elegido por turno todos los años entre las familias del pueblo. Se considera que el niño, en su condición de ser liminar, está más próximo a la realidad divina y por ello es el más adecuado para actuar de mediador entre los dos mundos: revestido de los ornamentos sagrados, inmóvil y con los ojos cerrados, recibe las ofrendas de la comunidad. Consisten en arroz y sake: ofrendas sencillas, pero de enorme valor simbólico, que después son repartidas en el interior del templo y consumidas por la comunidad que se estrecha en torno a su dios. Como todas las grandes fiestas, los *matsuri* definen la identidad de un grupo social, sancionan sus jerarquías sociales y legitiman sacralmente el poder de ciertas familias. A menudo, el oficiante del rito, que es el único que puede aproximarse al dios y suplicarle, es el jefe del poblado, y es frecuente que intervenga a fin de que durante el banquete sagrado se planteen y resuelvan entre los cabezas de familia los problemas que afectan a la comunidad.

Pero el *matsuri* también es tiempo de → fiesta. Competiciones, representaciones teatrales, danzas sagradas y música se suceden durante todo el día y la noche. Se trata de espectáculos muy atractivos, que en estos ritos campestres mantienen inalterada una antigua tradición secular, y mediante los que la comunidad revive la fuerza de las propias raíces culturales. En el punto culminante de la fiesta se coloca al dios sobre un palanquín y se pasea por las calles del pueblo, para que su energía benéfica sea distribuida a toda la comunidad. Es un momento de bullicio y también de peligro, porque el palanquín es muy pesado y la decena de jóvenes que lo cargan sobre sus hombros por las estrechas callejuelas están desenfadadamente ebrios. Pero esto también forma parte del simbolismo del rito: junto a los gestos controlados, solemnes y calmados de las autoridades religiosas y civiles, el *matsuri* contempla la posibilidad de que se produzcan actos incontrolados, alegres, violentos o provocativos, por parte de los jóvenes, como un elemento creativo de regeneración del orden.

A lo largo del año, los *matsuri* marcan las fases más importantes del cultivo del arroz. En los ritos de invierno, el oficiante imita en el templo los gestos propios del cultivo para establecer un pacto solemne con dios sobre el tiempo que ha de venir. En ese mismo contexto se celebran ceremonias de adivinación y ritos de iniciación de los jóvenes, y aparece de forma recurrente el simbolismo sexual y de la fertilidad, tanto de los hombres como de la naturaleza. A comienzos de la primavera, las «vírgenes del arroz» celebran el trasplante ritual de las jóvenes espigas al arrozal del templo y bendicen el inicio del cultivo. El verano cálido, gris y cargado de humedad, es en Japón el tiempo de los muertos, y los ritos sintoístas se centran en el exorcismo de los espíritus inquietos que, ávidos de vida, amenazan la existencia de los hombres y absorben la energía de las espigas de arroz. En esta tradición se inserta el *bon*, el rito budista más importante para las almas de los antepasados.

Con la llegada de la cosecha se celebra en otoño el rito más importante, el *niiname*, fiesta de acción de gracias en la que los hombres comparten con sus dioses las primicias de la cosecha. Y precisamente cada nuevo emperador consagra su ascensión al trono mediante un antiguo y humilde *niiname*. El *daijōsai* del monarca es, en realidad, un ágape celestial: se celebra durante la noche, de forma hierática y solemne y prácticamente en secreto, en dos santuarios expresamente construidos en el interior del palacio imperial. Tras un período de ayuno y abstinencia ritual, purificado por un baño lustral, el futuro soberano se viste con ropajes de seda blanca; una procesión ordenada y silenciosa le acompaña al primer templo. Solamente el monar-

ca penetra en la estancia más oculta y sagrada. Allí prueba el nuevo arroz y el nuevo sake en comunión con el espíritu de Amaterasu, la antepasada divina. En la estancia se coloca también un «jergón de dios», en recuerdo tal vez de una antigua hierogamia. Poco después, repite la misma ceremonia en el otro santuario. Al acabar el rito, al alba, se ha convertido en emperador (*tennō*).

La experiencia sintoísta se articula según esquemas de relaciones religiosas delimitadas, en el seno de diferentes «mundos» sagrados que tienen un funcionamiento autónomo. El primer auténtico núcleo religioso institucional es el *ie*, el clan, que tiene sus divinidades protectoras, los antepasados y los *kami* ancestrales, y que conserva su propia tradición ritual con una serie de ceremonias familiares. La autoridad religiosa la encarna el jefe del clan, que oficia los ritos en el lugar más importante de su casa, donde está situado el altar de los antepasados y de los dioses. El modelo «familiarista» se traslada a la experiencia religiosa del pueblo, que también dispone de sus propias divinidades, a las que el jefe del poblado les rinde un culto del que están excluidos los pueblos vecinos.

Otras instituciones, como las asociaciones de fieles de una divinidad concreta y también algunas corporaciones y organizaciones de carácter laboral, crean su propio mundo de actividad religiosa. La práctica de culto de un japonés no se desarrolla, pues, según los ritos comunitarios semanales abiertos a todos, sino según un calendario que es la suma de los distintos calendarios rituales de los ámbitos sociales y religiosos específicos en los que está inscrito. Esto ayuda a entender, más allá de la retórica nacionalista de otras épocas, el papel sacro unificador que desempeña el soberano: solitario, situado en la cúspide de la pirámide social, compendia, en los ritos a los antepasados divinos, todos los diversos mundos de culto y se convierte en el símbolo principal de la unidad del pueblo japonés.

La relación entre poder político y autoridad religiosa es un problema extraordinariamente importante en todas las sociedades. En Japón, como en China, la tendencia general ha sido establecer una armonía entre ambas esferas, de modo que la fe religiosa ha legitimado el poder político y la autoridad política ha confirmado la religiosa. Los mitos sobre el origen divino del emperador han refrendado desde la antigüedad el carácter sagrado propio de la acción de gobierno. Una sociedad jerárquica como la japonesa tradicional hallaba en último término su legitimación en la figura del soberano: base de la armonía entre el destino y la acción humana, entre el Cielo y la tierra, el emperador tenía derecho a exigir a sus súbditos obediencia y lealtad, porque había recibido el mandato del Cielo a través de una línea ininterrumpida de antepasados que se remontaba hasta la diosa del sol, Amaterasu. La corte o el gobierno del *shōgun* patrocinaron la fundación de importantes santuarios, y los sacerdotes sintoístas, por su parte, aceptaron estar subordinados al gobierno y celebrar ritos a favor de la paz y del bienestar del estado.

6. El sincretismo religioso

La nueva doctrina budista no consiguió penetrar realmente en la cultura japonesa hasta que logró una armonía con la fe sintoísta a través de formas de sincretismo religioso. En efecto, la peculiaridad de la experiencia japonesa reside en la forma como diversas tradiciones religiosas han interactuado y se han influido recíprocamente, y especialmente en la forma como la visión sintoísta las ha interpretado, modificado y amalgamado, sin renunciar nunca a las profundas concepciones que constituyen la base de su propia y original concepción de lo sagrado. Se trata de un proceso en que prima la inclusión por encima de la exclusión, que tiende a descubrir analogías, a percibir asonancias; que acepta las contradicciones y ve en ellas la unidad oculta. Existe además en ese país una tradición de libertad en la interpretación de la idea religiosa: la experiencia de lo sagrado es una búsqueda individual de salvación, que tiende a desvelar en uno mismo la realidad última, tanto si se trata del espíritu divino, del *dao* o de la condición de buda. Tal vez sea útil recordar que el término *shūkyō* («religión») es reciente: fue acuñado en el siglo XIX para traducir el concepto occidental. El término antiguo es *dō*, «Vía».

Ya desde comienzos del siglo VIII, en los templos budistas se rezaba a los *kami*, pero estos primeros monjes, neófitos de una religión milenaria de doctrina muy profunda y compleja, seguían rigurosamente las enseñanzas y, guiados por una superioridad mal disimulada, consideraban que las divinidades sintoístas eran aún seres prisioneros del ciclo de las reencarnaciones y, por lo tanto, inferiores a los *buddha*. Con el tiempo, los *hijiri*, religiosos itinerantes, y los *yamabushi*, los ascetas de las montañas, cuya práctica mística estaba al margen del mundo religioso oficial, comenzaron a fundir la antigua visión sagrada con los temas y rituales budistas, con las prácticas de éxtasis y las doctrinas taoístas. Precisamente fueron ellos quienes desempeñaron un papel fundamental en el proceso de asimilación que se llevó a cabo, «oficialmente» por parte de la jerarquía monástica, durante la época Heian (794-1185), mediante la introducción, gracias a la enseñanza de Kukai, de la teoría esotérica del *honjisuijaku*. Su idea central es que las divinidades sintoístas son manifestaciones temporales de la esencia originaria de la condición de buda y de los grados de la mente iluminada; es decir, expresan en otro lenguaje simbólico diferentes facetas de una misma verdad última. Por consiguiente, venerar a los *kami* equivalía a venerar a los *buddha*.

Fue un cambio decisivo: el budismo se apropiaba de este modo de toda la riqueza de la espiritualidad autóctona, se enraizaba profundamente en el tejido cultural japonés, influía sobre él y, a su vez, recibía su original influencia. Se crearon dos escuelas de pensamiento. La primera floreció en la época medieval en el seno de la tradición *Tendai*. Tenía un carácter esotérico y sus enseñanzas, que unían de forma singular y asistemática los mitos sintoístas, las doctrinas del budismo tántrico, las tradiciones taoístas y las prácticas *yin-yang*, eran transmitidas directamente de maestro a discípulo. La otra corriente, el *Ryōbushintō*, fue el resultado del sincretismo en el ámbito del budismo esotérico *Singhon*. Dainichinyorai (Mahāvairocana), el *buddha* supremo, la verdad absoluta del *dharma*, era equiparado a la diosa Amaterasu. Amitābha, el *buddha* misericordioso, se manifestaba en el santuario sintoísta de Kumano; Hachiman, antiquísimo *kami* del metal, venerado más tarde como dios de la guerra y como protector celestial de la poderosa familia de los Minamoto, fue venerado como hipóstasis del *buddha* Yakushinyorai.

Bajo la influencia del confucianismo, las concepciones sintoístas acerca de lo divino adoptaron nuevas características. En la relación hombre-*kami* se acentuó el elemento moral con la introducción de las nociones de honestidad, sinceridad y rectitud. Algunos pensadores hicieron una elaboración metafórica del simbolismo de algunos ritos, especialmente los de la purificación, para convertirlos en un recorrido interior de meditación en busca de un estado de sinceridad y separación de la mente para poder comunicarse con dios. Del mismo modo, la doctrina confucianista de

la piedad filial se fundió con la antigua fe sintoísta en las divinidades de los antepasados de la familia, y con las prácticas budistas para la salvación de las almas de los muertos: el culto de los antepasados se convirtió así en un rasgo característico de la experiencia religiosa japonesa.

7. Las corrientes doctrinales

A pesar de la tendencia al sincretismo, el sintoísmo mantuvo su independencia en las humildes tradiciones de los santuarios de los pueblos, y ya a comienzos del siglo XIII se inició una reacción. Durante el período de Kamakura (1185-1333) se produjo una profunda renovación del budismo y se crearon movimientos de pensamiento radicales, tan atrevidos en su especulación como excluyentes y sectarios. El mundo religioso sintoísta reaccionó también intentando descubrir de nuevo su originalidad y responder de manera distinta a las nuevas exigencias de la sociedad. Durante el siglo XIII, los sacerdotes del santuario de Ise habían ido elaborando su propia tradición religiosa y la habían transmitido en cinco libros fundamentales, venerados como textos revelados por emperadores míticos o por divinidades. Sólo eran accesibles a unos pocos iniciados y trataban de ritos, mitos, normas de pureza e interpretaciones doctrinales. Las teorías budistas tenían en ellos un tratamiento secundario. Watarai Ieyuki (1256-1351), un sacerdote de profunda cultura, reorganizó sistemáticamente este saber en una *summa* de amplio alcance doctrinal, el *Ruijūjingihongen*, de 1320, que sirvió de inspiración a muchos y marcó el nuevo florecimiento del sintoísmo. Se daba un vuelco a la teoría del *honjisuijiaku* contemplándola desde una perspectiva completamente sintoísta: eran los *buddha* los que se consideraban «manifestaciones temporales» de una realidad última y superior, que era en cambio la de los *kami*.

Siguiendo esta línea de independencia y de investigación teórica se constituyó la escuela del *Yuitsushintō*, conocida también como *Yoshidashintō*. Basada en la doctrina transmitida por numerosas generaciones de la familia sacerdotal Yoshida (descendientes de los antiguos *urabe*, los adivinos) fue básicamente una creación de Yoshida Kanetomo (1435-1511). Defendía que el sintoísmo era la fe más profunda y original, en la que se habían inspirado incluso el confucianismo, el budismo y el taoísmo, y en su obra más importante, el *Yuiitsushintō myōbōyōshū*, marcaba también las líneas de dos tradiciones distintas: un sintoísmo esotérico basado en el *Kojiki* y en el *Nihonshoki*, y un sintoísmo iniciático, basado en textos que, según Kanetomo, habían sido revelados por los dioses en tiempos muy remotos y su familia los había conservado y transmitido. A comienzos del siglo XVI, Yoshida Kanetomo era sin duda la figura más importante del panorama religioso.

Las teorías elaboradas por las escuelas sacerdotales salieron de los círculos de estudio esotérico y comenzaron a propagarse entre un público laico más amplio. Durante la época Tokugawa (1603-1868), la escuela Yoshida luchará por conseguir una reorganización nacional de las instituciones religiosas sintoístas, y el nuevo gobierno de los sogunes les confiará la supervisión de los santuarios y de los nombramientos de los sacerdotes. Hasta la era Meiji (1868-1912), esa escuela desempeñará un papel fundamental en el desarrollo de la doctrina, las prácticas rituales y la disciplina moral.

Durante el período feudal la tradición sintoísta recobra fuerza y se desarrolla en

dos direcciones. Una primera tendencia está representada por la escuela *Suikashintō*, fundada por Yamazaki Ansai (1619-1682) quien, destacando las semejanzas entre el sintoísmo y el pensamiento neoconfucianista, reinterpretó la antigua mitología y afirmó la igualdad entre la Vía del Cielo y la Vía del Hombre y la identidad entre la fe en los *kami* y la lealtad al emperador. Otros pensadores de aquel período, como Kumazawa Banzan (1619-1691) e Ishida Baigan (1685-1744), liberados de los vínculos que los unían a sus escuelas, se inspiraron en el sintoísmo y en las exigencias de la ética confucianista y propusieron a un auditorio popular un mensaje filosófico original.

Por la misma época, varios intelectuales y estudiosos, alejados del mundo de los letrados confucianistas y animados por un espíritu fundamentalmente antibudista, intentaron definir una nueva visión del mundo, de la historia y del destino del hombre en la sociedad. Volvieron sus ojos hacia el pasado mítico y se aproximaron con rigor filológico a los textos mitológicos, literarios y poéticos más antiguos. Paradójicamente, fue un monje del *Shingon*, Keichū (1640-1701), el que con sus escritos sobre el *Man'yōshū* (la antología poética más antigua) inició la corriente de pensamiento *Kokugaku*. Kamo Mabuchi (1697-1769) continuó sus enseñanzas, pero fue Motoori Norinaga (1730-1801) la figura más destacada. Norinaga proponía rechazar radicalmente la racionalidad filosófica de los confucianistas y de los ideales budistas y retornar a la «pureza» de la sensibilidad del espíritu japonés, que sólo podía hallarse en las raíces autóctonas de la espiritualidad sintoísta transmitida por el *Kojiki*. En aquella época nadie leía ya ese libro de mitos escrito en una lengua antigua que resultaba lejana y abstrusa, y Motoori, con una entrega absoluta, dedicó gran parte de su vida a la difícil labor de traducirlo y comentarlo. La visión del mundo y de la sociedad, que Motoori Norinaga dibujaba en términos vagos y marcados por la utopía de una remota edad de oro, fue convertida por Hirata Atsutane (1776-1843) en una teorización más precisa de carácter político y social. Las ideas de estos escritores sobre el carácter sagrado de la figura del emperador, el destino de la nación y la «Vía de los *kami*» como única religión verdadera de Japón ejercerán una profunda influencia en el discurso ideológico en el que se inspirará el proceso de modernización del país.

8. El sintoísmo y la modernidad

Puede parecer paradójico, pero el proceso de occidentalización que inició Japón a finales del siglo XIX se inspiró desde un punto de vista ideológico precisamente en la visión religiosa más arcaica. No obstante, esta transformación tuvo lugar a través de un proceso cultural controvertido y conflictivo. En efecto, el sintoísmo sirvió de inspiración a dos ideologías que mantenían estrategias opuestas. Por un lado, sus concepciones fueron utilizadas por la clase dirigente para manipular el consenso e imponer al país desde arriba cambios económicos y sociales radicales. Por el contrario, las mismas concepciones inspiraron la visión discrepante de jefes carismáticos y la fe de muchos desheredados, víctimas de estos cambios. No era una casualidad: tanto desde el gobierno como desde la marginalidad social se vio claramente que la «modernización» presentaba un nuevo diseño de todo el universo tradicional y estaba produciendo una profunda crisis de identidad cultural. Solamente un retorno a las raíces podía conseguir que se superara la desorientación causada por el hecho de

abandonar el pasado sin comprender plenamente el significado y los valores del futuro. La oleada de nacionalismo y las utopías milenaristas hay que interpretarlas teniendo en cuenta el sentimiento de pérdida de identidad que tuvo que experimentar el país para poder poner en práctica un modelo tan distinto y ajeno como era el occidental.

En la primera mitad del siglo XX, el gobierno consiguió crear una ideología religiosa de estado (*kokkashintō*), utilizando todas los recursos políticos de la antigua doctrina sobre la suprema autoridad del soberano de origen divino; descubrió de nuevo el principio de la «unión de ritos y de gobierno», que preveía una educación y una administración estrictamente confesionales y teocráticas; y mientras las voces políticas discrepantes eran reprimidas y condenadas al silencio, las autoridades reforzaban los sentimientos de disciplina, de obediencia y de unidad, sublimados en el ideal del *kokutai*, el cuerpo místico de la nación.

Se llevó a cabo una política de injerencia sistemática en las antiguas prácticas de fe, que fueron reinterpretadas por algunos teóricos del régimen y «purificadas» de todo sincretismo, y se fue favoreciendo una unión entre organización religiosa y estado de carácter cada vez más nacionalista. En 1868 se creó un sistema de santuarios nacionales controlados por el Ministerio de Ritos Divinos, considerado el más importante de todos los ministerios. Le sucedió en 1872 el Ministerio de la Doctrina, más poderoso todavía. Finalmente, la organización del sintoísmo de estado pasó a depender del Ministerio del Interior. Las escuelas budistas y las nuevas religiones fueron perseguidas y reducidas finalmente a la sumisión o al silencio. Tras la derrota sufrida en la Segunda Guerra Mundial, quedó desmantelado todo el sistema. La nueva constitución sancionaba la libertad de culto.

En ese mismo período se formaron los *shinshūkyō*, movimientos religiosos de libertad y de salvación que representaban la voz de la marginación social. El Tenrikyō, el Konkōkyō, el Ōmotokyō, el Sōkagakkai y el Sekaimeshiakyō eran congregaciones de fieles dirigidos por un líder carismático, generalmente una mujer dotada de poder de éxtasis (cf. capítulo XXIII, 2).

Esa mujer, verdadero dios en la tierra, es la salvadora tan esperada. Se dirige a sus fieles sin tener en cuenta la jerarquía social. Enfrentándose al estereotipo de mujer, desafía la autoridad del varón y subvierte los papeles sociales. La divinidad que la posee no pertenece a la mitología oficial, pero se proclama «dios supremo». Su trance es violento, espontáneo e imprevisible; su mensaje carece de esquema y su visión, de toda lógica. El rito del éxtasis no sigue el ritual tradicional: la carismática baila ante sus fieles, canta, improvisa interminables monólogos, a veces se disfraza de hombre, a menudo se muestra brusca, maleducada, insulta a los presentes y luego permanece retraída en silencio para empezar a cantar de nuevo. La sesión responde a una febril exigencia social de experimentar una relación distinta con dios, pero esta forma excesiva de expresar y desencadenar emociones desbordantes constituye precisamente, desde un punto de vista sociológico, la primera salvación verdadera que puede ofrecer a sus fieles. Les introduce en su mundo fantástico de visiones proféticas, y el rito se convierte en un antirrito colectivo. Los fieles acuden a ella para confesarle sus problemas, para escuchar sus profecías y para ser agraciados con sus milagros.

El mensaje del dios no habla de un mundo seguro y sereno: en las profecías milenaristas de una inminente catástrofe se recogen los conflictos y los traumas sociales que el transcurso de la historia ha impuesto a Japón. Deguchi Nao anuncia que el

presente es *kemono no yo*, mundo de demonios y de monstruos, y que pronto vendrán cataclismos y prodigios naturales para acabar con él. Se Deguchi proclama el fin del mundo en 1922, Jokōson lo profetiza para 1946. De la catarsis del mundo nace, sin embargo, la esperanza del paraíso. La fundadora carismática es un dios que destruye y regenera. «Yo soy la voz del verdadero dios —grita Nakayama Miki en su primer trance iniciático— bajado del cielo para salvar a todos los hombres.» Lo repiten las palabras inspiradas de Deguchi Nao: «Yo soy el dios que ha venido a reconstruir y renovar el mundo y a convertirlo en un paraíso». Venerada como dios en la tierra, soberana de un nuevo reino de felicidad, en torno a ella se forma un grupo de «verdaderos hombres», y el lugar que ella ha elegido se convierte en «el refugio de la catástrofe», el «origen del bien», «el centro del mundo». Pero está fuera de la realidad social, es «otro» mundo, y la comunidad de los elegidos se convierte en una nueva nación.

En el paraíso en la tierra todo es perfecto y cumplido. La utopía también puede ser una prisión de la que es imposible salir. Cuando la comunidad crece, reproduce la estructura social tradicional: el *kami* que posee a la carismática se convierte en el *ujigami* de la nueva comunidad, y si bien al comienzo el movimiento valoraba el igualitarismo de los adeptos, ahora se organiza según un sistema jerárquico; se aprovecha del trabajo de los fieles y se hace económicamente independiente. Tras haber sido objeto de persecuciones, llega a un compromiso con el poder del estado y colabora en la aplicación de las directrices del gobierno en materia religiosa, obteniendo a cambio el reconocimiento oficial de «secta sintoísta».

El auge de estas nuevas religiones, sobre todo en la posguerra, transforma las características de la práctica del éxtasis y la reduce a los mismos esquemas contra los que se había erigido en alternativa. El aparato directivo del movimiento va aumentando paulatinamente su poder. Las plegarias cantadas en trance e inspiradas por dios se convierten en fórmulas estereotipadas. Su mensaje se publica en una versión oficial. Frente al riesgo de pérdida de carisma, el movimiento se las ingenia para conciliar la fascinación del poder del éxtasis con las necesidades de una organización burocrática de lo sagrado, y elabora a través de los medios de comunicación de masas una nueva imagen de la fundadora, adaptada a las exigencias religiosas de la sociedad contemporánea.

BIBLIOGRAFÍA

Askenazi, M. (1993), *Matsuri. Festival of a Japanese Town*, Honolulú.
Aston, W. G., ed. (1956), *Nihongi*, Londres (1.ª edición, 1896).
Blacker, C. (1975), *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*, Londres.
Bock, F., ed. (1970-1972), *The Engi-Shiki, Procedures of the Engi Era*, 2 vols., Tokio.
Dentoni, F. (1980), *Feste e stagioni in Giappone. Una ricerca storico-religiosa*, Roma.
Grapard, A. G. (1992), *Protocol of the Gods. A Study of the Kasuga Cult in Japanese History*, Los Ángeles.
Hardacre, H. (1989), *Shinto and the State, 1868-1988*, Princeton.
Hori, I. (1968), *Folk Religion in Japan*, Tokio.
—, ed. (1990), *Norito*, Princeton.
Kageyama, J. H. (1973), *The Arts of Shinto*, Nueva York-Tokio.

Kuroda, T. (1981), «Shinto in the History of Japanese Religion», *The Journal of Japanese Studies*, 7, 1, pp. 1-23.
Maraini, F. (1995), *L'Agape Celeste. I riti di consacrazione del Sovrano giapponese*, Florencia.
— (1996), *Lo shintō*, en G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, IV: *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari, pp. 613-663.
Marega, M., ed. (1938), *Ko-ji-ki. Vecchie cose scritte*, Bari.
Muraoka, T. (1964), *Studies in Shinto Thought*, Tokio.
Obayashi, T. (1981), *Ise e Izumo. I santuari dello Shintoismo*, Milán.
Philippi, D. L., ed. (1986), *Kojiki*, Tokio.
Raveri, M. (1984), *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Venecia.
Rotermund, H. O. (1988), *Religions, croyances et traditions populaires du Japon*, París.
Schwade, A. (1986), *Shinto Bibliography in Western Languages*, Leiden.
Spae, J. J. (1972), *Shinto Man*, Tokio.
Tweeuwen, M. (1996), *Watarai Shintō. An intellectual History of the Outer Shrine of Ise*, Leiden.
Villani, P. (1990), *Lo Shintoismo: variazioni su temi linguistico-religiosi*, Nápoles.

Cuarta parte

LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES EN LA CULTURA MODERNA

por Marcello Massenzio

Capítulo XXII

HISTORIA DE LAS RELIGIONES Y ANTROPOLOGÍA

I. Prólogo

1. Religión, religiones

Un manual de «historia de las religiones» no puede eludir el problema de definir qué es la religión; si lo hiciera, además de resultar incompleto, carecería del soporte teórico imprescindible para asegurar la unidad interna del volumen, al margen de la articulación forzosamente diferente de cada una de las partes, confiadas a especialistas en las diversas materias. A eso hay que añadir que el título mismo de la disciplina incluye un elemento que sin duda no es obvio (se habla de religiones y no de religión en singular), cuya plena comprensión exige precisamente abordar de forma crítica el problema planteado, que hay que valorar desde una perspectiva cultural amplia. Ese plural representa el rasgo distintivo y en cierto modo «ennoblecedor» de la materia: valorémoslo por el momento como un signo que nos advierte inmediatamente de que la mirada histórico-religiosa no se dirige solamente a la que, desde la mentalidad occidental, se considera la religión por antonomasia, sino que tiene un alcance mucho mayor, que permite abarcar las formaciones religiosas de las civilizaciones más diversas.

Esa ampliación de los horizontes no es fruto de la casualidad, sino el resultado de un importante proceso que ha afectado a la dimensión religiosa, pero que sin duda no se ha limitado a ella. Ese proceso comienza cuando la civilización occidental decide abrirse al conocimiento de las civilizaciones extraoccidentales: es el momento en que nace la etnología, la ciencia dedicada al estudio de «otros» grupos humanos. El hecho de plantearse como objetivo el conocimiento de lo que resulta culturalmente ajeno ha planteado y sigue planteando problemas epistemológicos muy complejos, a los que los estudiosos han dado soluciones muy diversas a lo largo del tiempo. Por ejemplo: ¿qué criterios y qué categorías de interpretación debemos utilizar para abordar debidamente el estudio de civilizaciones que no forman parte de la tradición occidental? Esta pregunta plantea indirectamente otra cuestión más general acerca del papel de Occidente en un escenario cultural extraordinariamente amplio. En cuanto

a la religión, existe una cuestión de fondo: ¿es suficiente y adecuado el bagaje conceptual, elaborado sobre todo en función del cristianismo, para comprender otros universos religiosos? ¿Habrá que construir otros marcos de referencia? Tener en cuenta estas cuestiones, reflexionar sobre ellas desde la perspectiva de la historia del pensamiento antropológico e histórico-religioso contemporáneo significa abordar el problema de la religión con ojos nuevos, más acordes con los tiempos en que vivimos.

Los interrogantes planteados, pocos pero importantes por sus implicaciones, permiten intuir la complejidad del proceso de renovación que acabamos de mencionar: proceso del que forma parte la historia de las religiones y que nos lleva a someter constantemente a discusión nociones que hasta ahora habíamos dado por ciertas, con la pretensión de formularlas de una manera diferente, que no conceda primacía sobre otras a una determinada civilización, considerada *a priori* superior. Porque la conciencia de la pluralidad de las culturas, que ha surgido sobre todo gracias a las aportaciones de la etnología, supondría un pobre avance si no fuera acompañada del imprescindible reconocimiento de que todas las culturas y, por lo tanto, todas las religiones, son igualmente dignas. Este último requisito constituye uno de los puntos fundamentales de la actual conciencia humanística, que hay que consolidar actuando en todas las direcciones posibles. Queda, pues, perfilada la perspectiva en la que hay que situar el problema del concepto de religión, y desde la que hay que debatir la cuestión de la relación entre religión/religiones. Pero puesto que ningún proceso crítico serio nace repentinamente de la nada, sino que posee unos antecedentes en los que hay que inscribirlo críticamente, nos ha parecido obligado detenernos en algunos momentos destacados de la reflexión que ha tenido lugar en los ámbitos limítrofes de la etnoantropología y de la historia de las religiones, a fin de comprender las progresivas transformaciones que ha sufrido el concepto de religión en ese intento de adecuación a una situación cambiante, en la que Occidente ya no dialoga consigo mismo, sino que se mide, con resultados discordantes, con otras culturas diferentes.

2. Historia de las religiones y antropología cultural

En la historia de las religiones confluyen diversos tipos de saber (histórico, filológico, filosófico, etc.), entre los que destaca especialmente el saber antropológico, ya que es el que ha contribuido en gran medida a la caracterización de la disciplina y, además, ha hecho que se creara un ámbito especial de investigación, relativamente autónomo, en el seno de la propia historia de las religiones. Denominaremos convencionalmente «antropología religiosa» a ese ámbito, que se caracteriza por el encuentro entre historia de las religiones y antropología cultural, y se distingue, por lo general, por la complejidad teórica y la riqueza de sus inquietudes culturales.

El rasgo distintivo de la «antropología religiosa» procede, en primer lugar, de la cualidad del objeto investigado, que remite al horizonte religioso de las civilizaciones extraoccidentales, a menudo vulgarmente etiquetadas todavía de «primitivas». Atributo que hay que cuestionar radicalmente, porque implica un juicio de valor ante el que no podemos permanecer indiferentes. De esos rasgos apuntados brevemente surge un dato digno de tenerse en cuenta: en el centro de la discusión aparece el problema de la «diversidad cultural», contemplada *sub specie religionis*: dadas esas premisas, no nos queda más remedio que recurrir a la etnología, la disciplina dedicada al estudio del *ethnos* no occidental, considerado en todos sus aspectos.

Como primera conclusión, podemos afirmar que la correlación historia de las religiones/etnoantropología sirve para enriquecer ambas disciplinas. La historia de las religiones forma parte del gran proceso de transformación de Occidente que ha llevado a asumir la diversidad cultural como objeto de investigación histórica: esa participación repercute en su forma de observar la realidad. Al mismo tiempo, la historia de las religiones es parte integrante de otro proceso cultural del Occidente contemporáneo: el que arranca del reconocimiento imprescindible de la autonomía del hecho religioso.

3. De las premisas teóricas al plano operativo

La «antropología religiosa», en la medida en que nos enfrenta a fenómenos que pertenecen a una dimensión distinta de la habitual, exige un esfuerzo, un compromiso intelectual añadido, es decir, la capacidad de mantener apartadas temporalmente las categorías interpretativas que habitualmente solemos utilizar. Esta capacidad no se adquiere de repente, sino que es el resultado final de una profunda renovación en la forma tradicional de acercarnos a la realidad; la novedad, la ruptura con la tradición consiste básicamente en considerar que nuestros sistemas de valoración no tienen una validez absoluta, sino que sólo se pueden aplicar al mundo que los ha producido a lo largo de su historia: el mundo occidental. La toma de conciencia de la validez relativa de dichas categorías constituye la condición *a priori* que permite dirigir la mirada hacia lo lejos, hacia unas realidades culturales que se sitúan al margen de los comportamientos humanos a los que estamos habituados.

Esa conciencia crítica de los límites inherentes a la aplicación de nuestros criterios interpretativos no basta por sí sola para impulsar el conocimiento de lo que culturalmente nos resulta ajeno: debe ir acompañada de la elaboración de instrumentos cognoscitivos adecuados al objeto que se pretende investigar.

Hasta ahora hemos descrito la fase preparatoria de un itinerario cognoscitivo nuevo, destacando los problemas con los que se encontrará el individuo al enfrentarse con el material etnológico. En cuanto a lo específicamente religioso, es necesario centrar la atención en otra condición *a priori* del análisis. En este caso, no sólo hay que evitar adoptar como polo de referencia inmediata y de juicio la categoría occidental de religión, sino que hay que someter a una radical revisión crítica toda una serie de nociones básicas (como magia, mito, rito, entidad sobrehumana...) para poder aplicarlas con cautela y criterio a «otros» contextos religiosos.

4. Problemas epistemológicos: un modelo de referencia

Respecto a la revisión crítica, es preciso hacer algunas precisiones. Tomemos como punto de partida el problema de lo mágico: la noción occidental de magia no es fruto de la casualidad, sino que es el resultado de un larguísimo proceso cultural que ha caracterizado, de modo no siempre rigurosamente uniforme, las distintas fases históricas de nuestra civilización. La polémica religión/magia, la devaluación de lo mágico y su consiguiente marginación representan algunos de los momentos más significativos de ese proceso. De cuanto se ha dicho (aunque sea sumariamente, a título orientativo) se desprende que existe un vínculo inextricable, de naturaleza dia-

52. ETNOCENTRISMO

El término «etnocentrismo», en su acepción más común, indica una actitud colectiva que presenta dos aspectos complementarios entre sí: el desprecio por todas las formas culturales (religiosas, sociales, morales, estéticas, etc.) que difieren de las que están vigentes en una determinada sociedad y, al mismo tiempo, la identificación del sistema cultural propio de esta última con la Cultura en sentido absoluto. Dicho de otra manera, el etnocentrismo consiste en el rechazo de la diversidad: rechazo que conduce a relegar a la esfera de la naturaleza lo que es culturalmente ajeno, y que adopta una forma tal que genera comportamientos inspirados en la intolerancia.

El etnocentrismo es una actitud muy extendida entre los grupos humanos: como podemos leer en el *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie* (P. Bonte y M. Izard, París, 1992², p. 247), la humanidad ya no existe más allá de las propias fronteras lingüísticas, étnicas, o incluso de clase o de casta; el etnocentrismo, llevado a sus formas extremas, conduce a la destrucción de los «otros» pueblos (etnocidio, genocidio). El etnocentrismo desemboca en el racismo cuando utiliza teorías pseudocientíficas para reducir a una base genética las características culturales de un grupo étnico que, según su visión cargada de prejuicios, se considera inferior.

M. J. Herskovits, uno de los más importantes antropólogos culturales estadounidenses, distingue entre dos modalidades distintas del fenómeno: por un lado, especialmente en los pueblos iletrados, existe un etnocentrismo más implícito que explicitado en una ideología, que tiene una función incluso positiva, en la medida en que contribuye a la adaptación del individuo y a su integración social; por otro lado, el investigador destaca el etnocentrismo observado en su aspecto más conocido y agresivo, que se concreta cuando, «como sucede en la cultura euroamericana, es racionalizado e inspira actuaciones que perjudican el bienestar de los otros pueblos» (*Man and his Work*, Nueva York, 1956, p. 68).

Frente a este segundo tipo de etnocentrismo, Herskovits elabora la teoría del «relativismo cultural», que propone una nueva forma de aproximarse a los hechos culturales (*ibid.*, pp. 61-78).

El relativismo cultural considera que no es científicamente válida la hipótesis en que se basa la actitud etnocéntrica, considerada especialmente en relación con la civilización occidental (en este caso hay que hablar de eurocentrismo); hipótesis que consiste en valorar las «otras» culturas tomando como referencia el sistema de valores propio de Occidente, como si fuese un sistema universal y no, en cambio, circunscrito a un ámbito cultural bien definido históricamente. Las implicaciones de carácter general se refieren al hecho de que toda cultura debe ser juzgada en relación con el sistema de valores que le corresponde, y que cualquier desviación de esta línea representa una arbitrariedad inaceptable. Desde esta perspectiva, resultan totalmente ilegítimas las jerarquías de valores, como las de tipo evolucionista, que son el resultado de la orientación que confirma *a priori* la validez absoluta de los rasgos propios de la civilización occidental.

Este tipo de planteamiento teórico sigue siendo todavía consistente, aunque ha sido objeto de algunas críticas, como las promovidas, por ejemplo, por E. de Martino, quien subraya el riesgo de que el relativismo cultural pueda conducir al desinterés y a la falta de compromiso frente a Occidente (*Furore Simbolo Valore*, Milán, 1962, pp. 86-91). Según De Martino, el conocimiento de «otras» culturas, obtenido mediante la renuncia a todos los prejuicios eurocéntricos, es un valor en el momento en que estimula a Occidente a cuestionar su propio patrimonio cultural a fin de superar sus límites y recuperarlo con una visión crítica.

53. OCCIDENTE Y TERCER MUNDO

Un aspecto de la compleja relación Occidente/Tercer Mundo que ha suscitado el interés de algunos historiadores de las religiones y etnólogos lo representan las «respuestas» de los nativos a la política occidental de opresión colonial y de sistemática desculturación. En esas «respuestas» afloran, unidas por un vínculo inextricable, exigencias políticas, religiosas, económicas y sociales, guiadas todas ellas por un hilo conductor común: la decidida voluntad de autonomía y la aspiración a cambiar repentinamente el *statu quo*. El lenguaje con que se expresa la protesta masiva de los pueblos colonizados hunde sus raíces en el imaginario religioso —generalmente de tipo profético o milenarista—, caracterizado por la fusión sincrética de elementos tradicionales y de elementos cristianos, seleccionados *ad hoc* por los nativos y plasmados en función de las nuevas exigencias históricas.

La visión más completa que tenemos hoy en día de los movimientos social-religiosos de carácter autonomista y anticolonial está recogida en la obra de V. Lanternari, cuyo título ya es sumamente explícito: *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* (Milán, 1960). Se trata de formaciones culturales de gran complejidad, que ante todo dan testimonio de la capacidad de las culturas llamadas «primitivas» de hacer historia, demostrando definitivamente la inconsistencia del estereotipo que las relegaba fuera de ella. La distinción entre libertad y salvación, introducida por Lanternari, responde a la intención de distinguir dos orientaciones básicas: la que se inspira en la necesidad de emancipación política (los movimientos africanos dirigidos por profetas indígenas constituyen un modelo de referencia al respecto) y la que está dominada por una evasión de la realidad de tipo místico, evasión entendida como única forma de liberación de una situación totalmente negativa (el «Peyotismo» de los indios de Norteamérica se encuadra en esta perspectiva). Entre ambos polos se inserta toda una serie de movimientos en los que no es fácil separar de forma clara el proyecto de libertad del proyecto de salvación: el caso más representativo es el de los *Cargo Cults* («Cultos de la Carga» o «de las mercancías») melanesios, de carácter escatológico, cuyo motivo dominante lo representa la espera mesiánica del retorno de los muertos indígenas, como portadores de las mercancías europeas a sus descendientes; retorno que dará lugar a una era de bienestar definitivo.

Precisamente a esos movimientos citados dedicó P. Worsley el clásico *The Trumpet Shall Sound* (Londres, 1957), que supuso un cambio en la forma de mirar hacia las «otras» culturas, contempladas por fin en la problemática concreta que actualmente tienen planteada. La obra examina el difícil proceso que, en algunos casos, ha llevado a los nativos de Melanesia a asumir directamente (y ya no a través de la religión) el papel de sujetos políticos, de adversarios activos de los blancos.

léctica, entre la creación cultural (que abarca tanto las elaboraciones conceptuales como los juicios de valor) y un ámbito histórico determinado. Por consiguiente, no todo producto cultural ni toda noción es exportable fuera del contexto que ha contribuido decisivamente a proporcionarles una fisonomía bien precisa. Concretamente, analizar las «otras» culturas, que no han sido afectadas por la polémica antimagia típica de Occidente, utilizando el concepto de magia que es el fruto maduro de esta polémica, supone una incongruencia epistemológica que no puede aportar nada en el plano del proceso cognitivo.

¿Qué hay que hacer, pues? Para superar el *impasse* es indispensable tener con-

ciencia del proceso de revisión crítica en toda su amplitud. Revisar significa, ante todo, tomar conciencia —en el seno de nuestro mundo occidental— de la incidencia que unas determinadas circunstancias histórico-culturales han tenido en nuestra concepción de lo mágico, que, por lo tanto, no puede pertenecer al dominio de los «universales». En otras palabras, la operación intelectual que estamos esbozando no pretende discutir la validez de esa concepción, sino dejar bien claros cuáles son los límites dentro de los que posee un significado preciso, enraizado en la historia.

Tras esta breve propedéutica se plantea, en sucesión lógica, la tarea de establecer nuevos presupuestos teóricos capaces de actuar de mediadores a la hora de acceder a una visión distinta de lo mágico, derivada de su inserción en una dinámica histórico-cultural diferente. Un modelo operativo como el que acabamos de describir también puede ser válido respecto a la dimensión del → mito. El significado del mito en nuestra civilización se ve afectado por la oposición surgida a partir del nacimiento de la filosofía griega entre *logos* (el discurso estructurado racionalmente) y *mythos* (el discurso que carece de estructura lógica). Sintetizando mucho, esta oposición (de la que ha resultado vencedor el *logos*) ha contribuido poderosamente a modelar la imagen que tenemos del mito, pero sin duda no agota todas las posibilidades del fenómeno. Para conseguir que nuestra concepción del mito no intervenga inmediatamente cuando tratamos de someter a investigación sistemas mitológicos extraoccidentales, es necesario ser plenamente conscientes del proceso por el cual el fenómeno del mito ha adquirido un determinado significado para nosotros, y solamente para nosotros.

Estas reflexiones enlazan con el pensamiento de un estudioso italiano que, con más capacidad de penetración que otros, ha sabido comprender el enorme alcance de las implicaciones teóricas relacionadas con el problema de la comprensión de lo «culturalmente distinto». Ese estudioso es Ernesto de Martino, historiador de las religiones y etnólogo de formación filosófica, cuya investigación puede tomarse como modelo de referencia a la hora de abordar algunas cuestiones epistemológicas fundamentales: por ejemplo, cuando nos preguntamos qué hay que hacer para que la apertura a lo «diverso» no se vea reducida a una mera ampliación cuantitativa (es decir, una simple acumulación de nociones exóticas), sino que se traduzca en una renovación cualitativa que afecte prioritariamente a la forma misma de plantear el problema del conocimiento. O cuando reflexionamos sobre la relación existente entre la conciencia de sí mismo y la perspectiva de comprender al otro por sí mismo: de los ejemplos aportados sobre lo mágico y lo mítico surge la relación de interdependencia entre estas dos situaciones, puesto que la posibilidad de acceder a «otros» mundos exige necesariamente conocer en profundidad el propio mundo cultural. Dicho de otro modo, el descubrimiento de la alteridad está mediatizado por el continuo redescubrimiento de nosotros mismos.

Llegados a este punto, es preciso resumir brevemente las etapas del camino que hemos seguido hasta aquí. El objetivo de partida ha sido justificar las razones de la relación entre historia de las religiones y antropología; para poder llevar a cabo esta tarea de una manera que no fuera meramente descriptiva, nos ha parecido oportuno someter a un primer examen algunos de los problemas fundamentales que son comunes a ambas disciplinas. De ahí ha surgido la cita de De Martino, quien ha conseguido ofrecer una sistematización teórica rigurosa que todavía hoy puede resultar orientativa para el lector. Sin embargo, esta remisión puede suscitar también algunas

reservas, puesto que nos introduce en el centro de un debate cuyo origen no ha sido aún explicado. No nos queda, pues, más que restablecer la secuencia cronológica ordenada, retornando a los orígenes.

II. Evolucionismo y funcionalismo: cultura, magia y religión

1. Los presupuestos de la antropología religiosa

Como ya hemos dicho, los orígenes de la antropología religiosa son inseparables de los orígenes de la etnología; de ahí que resulte lógico comenzar con el examen de los rasgos más destacados del evolucionismo cultural inglés, tomando como punto de referencia el texto fundamental de E. B. Tylor, *Primitive Culture* (Londres, 1871), que se considera el acta fundacional de la etnología como ciencia autónoma.

Según Tylor, los pueblos considerados (y denominados) salvajes tienen una cultura, una cultura calificada de primitiva, que representa la forma embrionaria de la cultura en cuanto tal. El conocimiento de la fase primitiva es indispensable a la hora de emprender una investigación científica sobre las características generales de la cultura humana, puesto que nos permite valorar sus orígenes, que no podemos olvidar si pretendemos alcanzar una visión integral del fenómeno. Por investigación científica hay que entender, en este caso concreto, un modelo de análisis, a imitación del evolucionismo biológico de Darwin, capaz de explicar el proceso de evolución gradual de un determinado fenómeno desde los orígenes hasta la plenitud, pasando por todas las etapas intermedias. Un proceso que se articula en estadios de desarrollo sólidamente encadenados entre sí, puesto que un estadio más evolucionado supone la realización de todo lo que potencialmente estaba implícito en el estadio inmediatamente anterior y menos avanzado. La idea de casualidad queda, pues, totalmente descartada en este tipo de planteamiento, que se propone explicar las leyes universales por las que se rige el desarrollo de la cultura.

Hay que insistir en la importancia que asume, en semejante concepción de la realidad, la fase de los orígenes de la cultura, de la que da testimonio el estilo de vida propio de esos pueblos que, desde la óptica del evolucionismo cultural, hay que denominar «primitivos» más que «salvajes». En la fase primitiva se inicia, de hecho, un proceso de larguísima duración, cuyo resultado final afecta a los pueblos que han alcanzado el nivel más alto en el camino de la civilización. Camino que es único para todo el género humano y cuya sustancial uniformidad se postula; las diferencias que surgen dependen del mayor o menor grado de velocidad con el que consiguen avanzar los distintos grupos humanos, pasando gradualmente de un estadio menos evolucionado a un estadio más evolucionado. Los que se retrasaron más que otros en la fase de los orígenes, hasta el punto de no haber superado aún el estadio inicial de desarrollo, son los pueblos primitivos, custodios de una cultura que en un pasado remoto también fue la nuestra, es decir, la de las modernas naciones industrializadas de Europa.

En resumen, los primitivos acaban siendo caracterizados de forma ambivalente: por un lado, se sitúan a una distancia máxima respecto a los pueblos considerados

más evolucionados (y, desde esta perspectiva, representan la alteridad); pero, al mismo tiempo, la distancia se atenúa si tenemos en cuenta que nos transmiten la imagen viva de un pasado que también perteneció a los pueblos más civilizados.

Si tomamos como punto de referencia la valoración del estado salvaje propia de la Ilustración, podemos comprender el salto cualitativo llevado a cabo por Tylor al caracterizar el estadio primitivo-originario: Tylor distingue en este estadio tanto las formas elementales de la organización social como las de la producción cultural, apartándose así de la concepción ilustrada según la cual la fase de los orígenes —el estado salvaje— era una fase asocial y carente de cultura. Para Tylor, los primitivos están incluidos en el circuito de la cultura: de ahí que la diferencia entre «ellos» y «nosotros» ya no se corresponda con la antinomia naturaleza/cultura, sino que se establece en el seno de una dimensión común, precisamente la de la cultura. Justamente, la noción de «cultura primitiva» representa el gran cambio que permite abordar el estudio de la humanidad primitiva ya no en términos naturalistas, sino en términos que podríamos definir, *lato sensu*, de historicistas, basándonos en la peculiar filosofía de la historia propia del evolucionismo cultural, a la que hemos aludido anteriormente. Una nueva forma de estudio, al que hay que dedicar una disciplina también nueva: la etnología.

Para que una renovación de tales proporciones pudiera llevarse a cabo, era preciso ante todo dar una nueva formulación al concepto tradicional de cultura, ampliando su extensión. A este respecto observa P. Rossi:

> Precisamente para que el concepto de cultura pudiera aplicarse también al estadio primitivo de la evolución humana era necesario que su ámbito se ampliara hasta llegar a abarcar —junto al saber científico, las creencias religiosas, las manifestaciones artístico-literarias, el derecho y la moral— también las costumbres y, en general, todas las formas de comportamiento «adquiridas» en virtud de la pertenencia a una determinada sociedad. A esta exigencia responde precisamente la definición de cultura de Tylor.[1]

Tylor se expresa en los siguientes términos:

> La cultura, o civilización, entendida en su sentido etnográfico amplio, es ese conjunto complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y todas las otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en su condición de miembro de una sociedad.[2]

El factor de novedad más destacado consiste en ver en el fenómeno de la convivencia social una de las causas fundamentales que determinan la producción de cultura; del pasaje citado se desprende claramente la convicción de que es la sociedad la que modela a los individuos que forman parte de ella, proporcionándoles un estilo de vida (que incluye hábitos y costumbres) en el que se concreta un determinado sistema cultural.

Dentro de los límites de este planteamiento del problema, el reconocimiento de una socialización de tipo primitivo determina la posibilidad de reconocer también la existencia de una cultura primitiva, marcada por el signo de lo originario.

1. P. Rossi, ed., *Il concetto di cultura*, Turín, 1970, p. x.
2. E. B. Tylor, *Primitive Culture*, Londres, 1871.

2. La doctrina del alma: valor y límites

La investigación en el ámbito de la religión primitiva, que es parte integrante de la cultura, tiende en consecuencia a recuperar el estadio originario de la religión en cuanto tal: estadio que, en la reconstrucción llevada a cabo por Tylor, tiene su centro de gravedad en la «doctrina del alma» (*animismo*). El descubrimiento del alma —en la fase inicial del desarrollo cultural— depende de dos tipos de consideraciones que se refieren, por un lado, a la percepción (y consiguiente justificación) de la diferencia entre vivo y muerto y, por otro lado, a las visiones oníricas.

En resumen, el alma es concebida como la causa misma de la vida; además, es considerada como una especie de «doble» del individuo que la alberga. Un «doble» dotado de cierto grado de autonomía propia, puesto que puede separarse temporalmente del cuerpo del individuo al que está unido para insinuarse en la dimensión de los sueños, donde se manifiesta como esencia separada.

Otro elemento constitutivo del animismo es el siguiente: la posesión del alma no es una prerrogativa exclusivamente humana, sino una cualidad que se extiende a los animales, a las plantas y a los objetos. En resumen, toda la naturaleza está dotada de alma.

El alma, además, sobrevive a la muerte (→ Muerte, antepasado, chamán) física del sujeto humano: esta forma de creencia, que constituye uno de los puntos esenciales del animismo, deriva del hecho de que los fantasmas de los muertos continúan siendo vistos en sueños. La existencia onírica de los muertos prueba que su alma no se ha extinguido. A partir de este presupuesto se avanza un paso más, que conduce a la creencia en los espíritus: esto sucede, concretamente, cuando las almas de determinados antepasados (→ Muerte, antepasado, chamán) son concebidas como entidades sobrehumanas, elevadas al rango de espíritus personales (alma y espíritu están dotados, según Tylor, de la misma esencia). De este modo se sientan las bases que desembocan tanto en el culto a los *manes* (almas benévolas) como en la creencia en los demonios (almas malvadas).

La reconstrucción de Tylor se basa más en hipótesis abstractas que en reconstrucciones históricamente verosímiles, como se ha puesto de relieve recientemente.[3] A esto hay que añadir que el estudio del problema del alma (al que tanta atención presta toda la cultura moderna), enfocado según los criterios propios del evolucionismo cultural, suscita hoy en día bastante perplejidad. En efecto, Tylor opera sobre la base de la noción de alma desarrollada en la cultura occidental y que, en vez de ser estudiada históricamente en relación con un contexto específico, se entiende simplemente como un universal humano, que en principio se asume de forma burda e ingenua (es decir, primitiva) y al final (como en las civilizaciones más avanzadas de Occidente) de una forma más culta y consciente.

Este caso concreto es significativo porque revela una orientación de fondo que identifica —como un hecho completamente obvio— la cultura occidental con la única cultura que ha alcanzado el estadio de la plena madurez; a partir de ahí ha sido posible conocer la fase de gestación, gracias a la investigación etnográfica. De ello se deriva que los primitivos (aunque la reflexión, con las oportunas correcciones, es

3. P. Bonte y M. Izard, *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, París, 1992², pp. 72-73.

54. MUERTE, ANTEPASADO, CHAMÁN

Entre las realidades de orden natural que el hombre tiende a superar culturalmente la muerte representa probablemente el fenómeno en relación al cual la labor humana de trascender los datos objetivos se hace más difícil. Y eso porque, como destaca De Martino, la muerte pone en evidencia de forma perentoria los límites del hombre y, de rechazo, la «fuerza de la naturaleza». Y, sin embargo, no hay ninguna civilización que no se haya esforzado por superar el carácter natural de la muerte, dotándola de un sentido cultural a través de los mitos, los ritos, la creación de seres sobrehumanos especiales y la institución de agentes sacros *ad hoc*. Veamos un ejemplo representativo: los mitos que consideran que la muerte es la consecuencia de un incidente o de un pecado que se remontan a la época de los orígenes despojan el fenómeno «muerte» de su carácter de gratuidad absoluta, en la medida en que lo inscriben en una estrecha concatenación de causa y efecto. El tratamiento ritual del cadáver responde, en la mayoría de los casos, a los objetivos propios de los ritos de paso: en la circunstancia concreta pesa sobre la ejecución del ritual funerario (y, por lo tanto, se sustrae al arbitrio de la naturaleza) la responsabilidad de que un individuo o un grupo de individuos pasen de la dimensión de la vida a la de la muerte. La angustia por los muertos sin sepultura (el caso de Palinuro es representativo) da testimonio, en un plano más general, del carácter fundamental de los ritos fúnebres, sin los cuales se pone en evidencia el carácter inquietante de la muerte como acontecimiento natural no liberado culturalmente. El muerto que no es objeto del tratamiento ritual representa una amenaza para el orden humano, porque no se puede insertar en una trama de relaciones entre vivos y muertos que han sido elaboradas culturalmente.

La creación de seres sobrehumanos especiales tiene por objetivo asegurar a los grupos humanos otras formas de control sobre la muerte. A este respecto, el caso más característico es el de los antepasados, que en la mayor parte de los casos se convierten en tales gracias al rito de la «doble sepultura», que permite el paso de la condición de simple muerto a la de muerto excepcional, es decir, ser sobrehumano que se mantiene activo, con el que los descendientes humanos pueden establecer vínculos de culto, a fin de orientar en sentido positivo la relación de los vivos con el mundo de la muerte. Un caso aparte, por sus evidentes connotaciones políticas, lo representa el culto público que se rinde a los antepasados de la familia reinante en las sociedades donde está vigente la institución monárquica. Completamente distinta es la figura del antepasado que carece de culto, es decir, del antepasado mítico, cuya única función es la fundación mítica de una comunidad, un clan o una familia.

Resulta inseparable de la dimensión de la muerte la institución chamánica, presente sobre todo en sus formas «clásicas» en el área subártica de Asia y de América. El chamán, que actúa en estado de éxtasis y se sirve de espíritus tutelares, posee prerrogativas especialmente complejas, que no pueden reducirse a una única función: entre otras cosas, es de su competencia el control de la zona limítrofe entre la esfera de la vida y la de la muerte. Su poder y su prestigio social dependen también de su capacidad de actuar de mediador con el mundo de los muertos a favor de los vivos: por ejemplo, viajando al Más Allá para recuperar el alma arrebatada a un individuo que, a consecuencia de ello, está en peligro de muerte. Se trata de una de las muchas modalidades de curación mágica, que es fruto de las facultades extraordinarias adquiridas por el chamán durante la fase de aprendizaje.

extensible a toda la humanidad extraoccidental) no se consideran portadores de cultura en el sentido pleno del término; se les contempla como sujetos insertos en el circuito de la cultura, pero de la cultura de los albores y, por lo tanto, llena de lagunas, tejida de ignorancia y de falsas representaciones de lo real.

En esta postura se manifiesta claramente el límite más destacado del evolucionismo cultural, concretado en el → etnocentrismo, que se basa en el reconocimiento explícito de la superioridad absoluta de la propia civilización (la occidental, en este caso concreto), frente a la que la inferioridad del «otro» se manifiesta con toda su evidencia. No escapa a la regla la noción de primitivo que, aunque representa un gran salto cualitativo respecto a la idea de *Naturvölker* (pueblos de naturaleza), se basa en un conjunto de conceptos que hacen hincapié en el retraso, la inadecuación material, las carencias intelectuales y el infantilismo. Precisamente debido a estas características la imagen del primitivo que nos transmite el evolucionismo es la de un individuo que necesita ser guiado (en todos los sentidos) desde el exterior por quien ha llegado a la cumbre del proceso evolutivo. Como sucede siempre, esta imagen también es inseparable de su pasado histórico que, en este caso concreto, posee un nombre, «colonialismo», capaz por sí solo de evocar un contexto político-social que nos resulta dramáticamente conocido.

Lo que acabamos de exponer no agota el discurso crítico sobre el evolucionismo cultural: no es legítimo, en efecto, menospreciar los méritos de Tylor, que supo reconocer, aunque con las limitaciones que hemos visto, el valor cultural de las creencias religiosas de la humanidad primitiva frente a quienes (y eran la mayoría) solamente las consideraban «un despreciable montón de insensateces variadas». El reconocimiento del carácter cultural «de los grandes principios de la religión salvaje» legitima plenamente el estudio sistemático de estos últimos, teniendo en cuenta además sus «implicaciones directas en la teología dominante en nuestros días».[4] De este modo quedaba allanado el camino que conduciría a *La rama dorada*, de J. G. Frazer.

3. «LA RAMA DORADA»: MAGIA, RELIGIÓN Y CIENCIA

Refiriéndose a la documentación sobre los procesos intelectuales característicos de los estadios iniciales de la evolución humana, Tylor afirma: «Muchos estudiosos están ocupados en este momento en dar forma a este material ... y ya no parece exagerado afirmar que se empiezan a entrever los rasgos confusos de una filosofía de la historia de la época primitiva».[5] El contenido de esta afirmación es muy adecuado para introducir la obra de J. G. Frazer, *La rama dorada*, que no sólo es probablemente el exponente más destacado del evolucionismo cultural, sino también una de las obras clave de la cultura del siglo XX.

La primera edición de *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, en dos volúmenes, se remonta al año 1890; la segunda edición, corregida y ampliada (3 volúmenes) es de 1900 y lleva como subtítulo *A Study in Magic and Religion*. Mención aparte merece la tercera edición, que consta de 7 partes y 12 volúmenes, publicada como las anteriores por la editorial Mc Millan de Londres entre los años 1911

4. E. B. Tylor, *Primitive Culture*.
5. *Ibid.*

y 1915: se trata de la ordenación definitiva de la obra de Frazer, punto de referencia indispensable desde el punto de vista científico.

He hablado de *La rama dorada* como de una de las obras clave del siglo XX: para apoyar esta afirmación me limitaré por el momento a extrapolar de la «lista de los grandes nombres de la cultura europea no antropológica que en cierto modo están en deuda con esta obra»[6] algunas personalidades ilustres: Freud, Bergson, Toynbee, Spengler, Wittgenstein, Eliot, Pound, Conrad, Lawrence.

La rama dorada es una obra que se presta a una lectura desde distintos ángulos, entre los que domina (como en todas las investigaciones de tipo evolucionista) la búsqueda de la clase de religión propia de los orígenes de la humanidad. En este caso, sin embargo, no es correcto hablar de religión *tout court*, puesto que para Frazer lo primitivo coincide con lo mágico, que constituye el eje en torno al cual gira aquella «filosofía de la historia de la edad primitiva» de la que hablaba Tylor. La religión hace su aparición en un estadio más avanzado del desarrollo evolutivo, recogiendo, por un lado, la herencia de la magia y distanciándose, por otro lado, de esta última. El cuadro de conjunto resulta más bien complejo y, por lo tanto, conviene proceder con orden, analizando en primer lugar el criterio elegido por Frazer para analizar la dimensión de lo mágico. Se trata de un criterio marcado por la ambivalencia, cuyo influjo se deja sentir en todo el conjunto de la obra. El término de referencia que condiciona el juicio de Frazer lo constituye la ciencia moderna, la única capaz de explicar completamente la realidad. La magia intenta hacer lo mismo, pero, como carece aún de los presupuestos necesarios para el pensamiento científico, no es capaz de convertir sus aspiraciones en resultados sólidamente fundamentados. De ahí la valoración fuertemente negativa que hace Frazer: «La magia es tanto un falso sistema de leyes naturales como una guía engañosa de la conducta; tanto una falsa ciencia como un arte abortado».[7] Desde esta perspectiva, dominada por un → etnocentrismo evidente, aunque no declarado, la magia acaba siendo definida por lo que no es más que por lo que es; el máximo reconocimiento que se le puede hacer en cuanto «ciencia», aunque sea falsa, es atribuirle principios generales capaces de orientar las operaciones. Estos principios «no son más que dos diferentes e incorrectas aplicaciones del principio de asociación de ideas. La magia homeopática se basa en la asociación por semejanza; la magia contagiosa, en la asociación por contigüidad».[8]

Y, sin embargo, cuando Frazer supera el plano teórico y dedica su atención al análisis de instituciones mágicas concretas, se produce un cambio significativo: se subraya el aspecto «positivo» de la magia, cuya coherencia interna se realza con agudeza. Podemos ilustrarlo con un ejemplo, que expondré siguiendo un itinerario muy preciso —el tema del rey-mago— a lo largo de la monumental obra, a sabiendas de que es inevitable cortar y omitir pasajes a fin de no perder de vista el objeto elegido. Según Frazer, el centro de interés de la humanidad primitiva es la preocupación por la vegetación arbórea, de la que depende la supervivencia de la humanidad. La magia tiende en conjunto a favorecer el crecimiento y mantenimiento de la vegetación: desde esta perspectiva, corresponde un papel decisivo al rey-mago, un monarca bastante peculiar, cuyo significado trasciende el ámbito de lo político. El rey en

6. J. G. Frazer, *La rama dorada*, FCE, México.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*

cuestión obtiene su legitimación de la «especial simpatía física con la naturaleza»:[9] se trata de un vínculo secreto y profundo con la naturaleza, que hace que la persona del rey participe plenamente de ella y que otorga al soberano la facultad de influir sobre las grandes fuerzas naturales. En definitiva, la prerrogativa esencial del rey-mago consiste en influir, en beneficio de la colectividad humana, sobre la lluvia, sobre el sol y sobre el viento. Gracias a estos poderes que lo convierten en una especie de mediador extraordinario entre humanidad y naturaleza, el rey-mago resulta insustituible: ¿quién sino él podría garantizar a la colectividad el control de unas fuerzas objetivamente ajenas al dominio humano? De ahí que la integridad física del monarca se convierta en una de las mayores preocupaciones sociales. El rey no puede estar expuesto a todos los riesgos a los que está expuesto un hombre corriente, y que son sobre todo los «peligros del alma»: de ahí que el rey deba llevar un régimen de vida protegido férreamente por una serie de tabús, cuyo objetivo es prohibir al rey todo aquello que podría poner en peligro su alma y, de rechazo, causarle la muerte. (En este punto Frazer comienza una amplia digresión sobre el concepto de tabú.) Por ejemplo, el rey no puede tocar la tierra porque ésta podría absorber sus energías vitales: así que deberá mantenerse perennemente por encima de la tierra, suspendido entre el cielo y la tierra.

La forma más insidiosa de muerte es el robo del alma: a fin de mantener alejada una eventualidad de este tipo, es preciso separar el alma del monarca de su poseedor y esconderla en la parte más inaccesible del bosque, atándola a la rama de un árbol donde vivirá como «alma externa» (el título del libro, *La rama dorada*, evoca precisamente una realidad de este tipo, refiriéndose al muérdago que se enreda en las ramas de la encina).

El alma externa (objeto también de una digresión explicativa) se presta a ser interpretada como una especie de «doble» del poseedor: lo que le sucede a la primera repercute inmediatamente en el segundo, razón por la que arrancar la rama que custodia el alma equivale a causar la muerte del individuo al que pertenece el alma.

De lo que acabamos de decir se puede deducir que la antítesis vida-muerte proyectada en la persona del rey-mago constituye una de las coordenadas fundamentales de la visión primitiva del hombre; hay que insistir en que se habla del rey-mago no como individuo concreto, sino como expresión de la relación empática humanidad-naturaleza, que tiene la máxima importancia social.

La muerte del rey (y todo lo que la preludia, como el debilitamiento físico y el envejecimiento) representa una amenaza tan dramática que exige adoptar contramedidas capaces de conjurarla. Contramedidas que se materializan en procedimientos rituales, en cuya base se encuentra la siguiente concepción: el rey-mago es eficaz cuando está en la plenitud de su vigor, puesto que forma una unidad con la exuberante frondosidad de la vegetación. Por eso, antes de que aparezcan los síntomas de la decadencia, se somete al rey a una muerte ritual, que lo protege de forma drástica de la realidad del envejecimiento y de la muerte natural, propia tan sólo de los hombres «normales».

Paralelamente, el alma del rey muerto ritualmente es transferida a su sucesor, caracterizado también por la «empatía especial con la naturaleza». De este modo, respecto a la institución real considerada en abstracto, se produce una situación de continuidad: una continuidad no comprometida (o mínimamente comprometida) por

9. *Ibid.*

la desaparición del soberano, porque queda contrarrestada por el acceso inmediato al cargo del futuro monarca. La realeza propiamente dicha no se ve interrumpida: tras todo este proceso se oculta una ideología de muerte/renacimiento que pertenece ya a la *Weltanschauung* mágica y que tendrá un gran desarrollo en el terreno de la religión.

La concepción de Frazer de la religión queda perfectamente sintetizada en el siguiente pasaje:

> Por religión entiendo, pues, el hecho de congraciarse y conciliarse con los poderes superiores al hombre, en el supuesto de que dirigen y controlan el curso de la naturaleza y de la vida humana. Así definida, la religión consta de dos elementos, uno teórico y otro práctico, es decir, una creencia en poderes superiores al hombre y un intento de congraciarse con ellos y agradarles.[10]

El elemento común a la magia y a la religión es el esfuerzo por orientar los fenómenos naturales en beneficio del hombre; lo específico de la religión consiste en creer que existen seres sobrenaturales que rigen el mundo y que el hombre puede entrar en relación con ellos para condicionar sus decisiones. Esto significa admitir que el curso de la naturaleza es en cierto modo elástico y variable; según Frazer

> esta implícita elasticidad y variabilidad de la naturaleza se opone directamente tanto a los principios de la magia como a los de la ciencia, ya que ambas afirman que los procesos de la naturaleza se desarrollan de forma rígida e invariable y que no pueden ser apartados de su curso por la persuasión o la súplica, por la amenaza o la intimidación.[11]

En esta síntesis teórica, en la que Frazer se muestra prisionero de la «ortodoxia» evolucionista al hacer primar el papel de la ciencia como centro de valoración, es posible captar, sin embargo, un elemento que no está de acuerdo con las líneas maestras del propio evolucionismo. En relación con la magia, la religión aparece en una fase más avanzada del desarrollo humano, cuyo punto culminante es la aparición del pensamiento científico: cabría esperar, pues, un mayor grado de afinidad entre religión y ciencia; en cambio, el enfrentamiento entre ambas se plantea precisamente en los términos más radicales.

La conciencia de esta contradicción (que no es la única) habría podido inducir a Frazer a revisar el esquema teórico en que se basa su obra, a fin de hacerlo menos mecánico. Pero en *La rama dorada* no hay rastro de que se haya procedido a un replanteamiento crítico; todos los aspectos de lo real están organizados sobre la base de criterios evidentes que no dejan lugar a dudas. Respecto al tema que aquí más nos interesa, la idea de que tanto la magia como la religión responden (de formas inadecuadas) a los mismos interrogantes de la ciencia, y que por eso no tienen autonomía propia, se presenta como una verdad objetiva e indiscutible.

Acabamos de decir que entre religión y magia Frazer percibe, junto a factores de discontinuidad, un vínculo de continuidad, que resulta especialmente evidente en los intentos de ambas de sustraer a la pura casualidad el mundo fundamental de la vegetación. Es decir, desde el punto de vista de la religión el crecimiento y la decadencia de la vegetación se interpretan como el reflejo del aumento y de la decadencia de la fuerza de las divinidades que encarnan la evolución de la vegetación según las estaciones. Si esas divinidades representan las «causas primeras» de lo que sucede en el mundo, el interés religioso debe dirigirse lógicamente al culto divino. La forma más directa de intervenir en la actuación de los dioses la constituyen los procedimientos rituales: en el caso que estamos examinando, toda la atención se centra en los ritos que son capaces de alejar de las divinidades el peligro de muerte, o bien de favorecer la resurrección de los seres divinos que están pasando por la experiencia de la muerte. No es preciso recordar que el fragmento más famoso de *La rama dorada* es el pasaje que se refiere a la interpretación de la figura del *dying god*, el dios moribundo que supera la muerte y que renace, reintegrando inmediatamente el principio de la vida, uno e indivisible, que abarca la fertilidad animal y vegetal.

10. *Ibid.*
11. *Ibid.*

4. «La rama dorada»: método y balance crítico

Mención aparte merece el método adoptado por Frazer: se trata de una forma especial de comparación que no puede entenderse adecuadamente si no se tienen presentes dos postulados propios del evolucionismo cultural, que, por un lado, afectan a la unidad del proceso evolutivo (que es el mismo para todo el género humano) y, por otro lado, a la unidad del espíritu humano que, en determinadas fases del desarrollo, se expresa siempre y en cualquier lugar con las mismas modalidades. Este tipo de planteamiento da lugar a un procedimiento comparativo que, en un intento de esbozar el tipo de cultura propio de determinados estadios de la evolución humana, procede por acumulación, ensamblando documentos procedentes de civilizaciones supuestamente del mismo nivel, sin tener en cuenta las peculiaridades de los distintos contextos histórico-sociales y ambientales.

A esta forma de comparación (llamada convencionalmente de tipo horizontal) se superpone otra tendencia comparativa inspirada en el concepto de *supervivencia*, que aporta mayor dinamismo y articulación al panorama de la evolución de las culturas. Por supervivencia se entiende algo (instituciones, creencias, costumbres, etc.) que perdura más allá de los límites de duración de la forma de civilización a la que pertenece orgánicamente: perdura como un elemento totalmente al margen del nuevo contexto. Veamos un ejemplo clarificador: una civilización avanzada y refinada puede conservar una costumbre primitiva, que resulta completamente discordante del resto, pero que sirve para dar testimonio de los orígenes remotos de los que procede esa civilización.

La rama dorada comienza con un episodio cuya explicación se basa en esa supervivencia: me refiero a la norma que regulaba el acceso al cargo de *rex Nemorensis* en la religión politeísta de la antigua Roma. El «rey» en cuestión era el sacerdote de Diana, venerada en el santuario de Ariccia; en pocas palabras, el título de *rex Nemorensis* correspondía a quien hubiera logrado matar al sacerdote que estaba en el cargo, tras haber arrancado antes la rama de un determinado árbol. Para explicar la dinámica por la que se rige un fenómeno completamente aislado en el politeísmo romano (capítulo VII, 2) y fundamentalmente bárbaro y primitivo, Frazer inicia su investigación de lo mágico, que le conducirá al descubrimiento del rey-mago, del que el *rex Nemorensis* puede ser considerado la supervivencia.

Si hablamos de supervivencias, debemos tener presente otro aspecto de la cues-

ción: en el seno de una sociedad avanzada no todas las clases sociales participan del progreso en la misma medida, puesto que algunas permanecen apegadas a las formas culturales del pasado. Concretamente, en la civilización europea industrial, que ha alcanzado el punto máximo del progreso evolutivo, la cultura de las clases populares (o folclore) está imbuida —sobre todo en las zonas rurales— de elementos arcaicos, que en algunos casos podrían remontarse incluso a la fase mágica, de la que pueden ser considerados supervivencias. Si se parte de estas premisas, es posible practicar un tipo de comparación que, aunque siempre se encamina únicamente hacia la búsqueda de los elementos comunes, sigue un camino distinto del que hemos considerado anteriormente, porque permite establecer una serie de nexos que atraviesan los distintos estadios de la evolución cultural. Frazer, por ejemplo, cuando elabora sus propios razonamientos, pasa tranquilamente del documento etnográfico al documento folclórico y rellena las posibles lagunas del primero con informaciones obtenidas del segundo. La adopción de semejante método implica el reconocimiento de la equivalencia absoluta de dichos documentos.

Si queremos hacer un balance crítico, hay que destacar ante todo que *La rama dorada*, gracias al análisis sistemático y a la fluidez de su redacción, ha contribuido enormemente a plasmar la opinión común occidental, tanto en lo que concierne a la forma de conceptualizar la alteridad cultural extraoccidental y premoderna como al modo de examinar las relaciones entre el Occidente «avanzado» y la alteridad. A este respecto hay que distinguir entre dos tendencias que se dan al mismo tiempo: por un lado, se establecen los principios generales que permiten trazar un cuadro unitario de la cultura humana mágico-religiosa y, por el otro, se fijan con la misma solidez los fundamentos de la superioridad cultural del Occidente «evolucionado»: superioridad que es inevitable entender (teniendo en cuenta la época en que la obra fue elaborada y publicada) como una legitimación implícita de la hegemonía política y del expansionismo colonial de las potencias europeas.

De las afirmaciones anteriores no debe sacarse la conclusión precipitada de que *La rama dorada* carece completamente de intuiciones y perspectivas de investigación válidas y dignas de ser tomadas en consideración. Entre los elementos positivos vale la pena destacar la manera como Frazer aborda el tema del → rito, cuya eficacia creativa queda realzada, como lo demuestra el análisis de la muerte ritual, entendida como superación cultural de la muerte natural. También cabe destacar el tema de los «peligros del alma», interpretados como signos de peligro extremo, que obligan a recurrir a procedimientos rituales mágicos o religiosos.

En relación con la importancia que otorga Frazer a la dimensión del rito es conveniente llamar la atención sobre una circunstancia interesante: en 1909 (y, por tanto, después de la segunda edición y antes de la *editio maior* de *La rama dorada*) se publicó la obra de Arnold van Gennep *Les rites de passage*, que lleva el elocuente subtítulo de *Étude systématique des rites*. Esta obra es considerada, con todo merecimiento, un clásico. Van Gennep, al estudiar los distintos procesos rituales que realizan los múltiples cambios de estado que marcan la existencia humana tanto en el plano social como en el individual, demuestra concretamente cómo hay que entender la eficacia creativa del rito.

Hay que considerar, finalmente, otra perspectiva que hace de *La rama dorada* una lectura estimulante: si nos preguntamos sobre las repercusiones, directas e indirectas, que esta obra y la orientación que sigue han tenido en las ámbitos limítrofes de la historia de las religiones y de la antropología cultural, se perfila la posibilidad

55. RITO

Una definición de carácter meramente orientativo puede ser la siguiente: el rito consiste en una acción o un conjunto de acciones que se sitúan en una dimensión «aparte» respecto de la cotidiana. Desde el punto de vista tipológico, siguiendo el ejemplo de A. Brelich (1966), es posible distinguir dos categorías fundamentales de ritos: la de los ritos «autónomos» y la de los ritos «de culto». Los primeros son eficaces en sí y por sí mismos, a diferencia de los segundos, cuya eficacia está subordinada a la «respuesta» del oponente sobrehumano con el que los propios ritos deben actuar de mediadores. (Por culto hay que entender el sistema de relaciones institucionalizadas que existen entre el plano humano y el plano extrahumano; esas relaciones se manifiestan a través del lenguaje de los ritos.)

Van Gennep, en su obra *Les rites de passage*, publicada en 1909, nos proporciona un modelo de referencia que nos permite comprender la dinámica y el alcance de los ritos autónomos. La denominación de «ritos de paso» procede del hecho de que los momentos importantes del desarrollo de la vida humana, tanto individuales (piénsese en el nacimiento, en la obtención de la mayoría de edad que coincide con el ingreso de pleno derecho en la sociedad, en el matrimonio, en la muerte, etc.) como colectivos (por ejemplo, la entrada en guerra de un pueblo o el restablecimiento de la paz), exigen un procedimiento ritual *ad hoc*. Procedimiento que se articula en tres fases estrechamente vinculadas entre sí, que corresponden a los momentos constitutivos del paso modelado por la cultura: en primer lugar se produce la fase de separación del estado anterior; a esta fase le sucede la fase de aislamiento, durante la que, desde fuera del grupo social, se realiza progresivamente el cambio de estado. El punto culminante del proceso lo constituye la fase de «reagrupamiento», que supone el regreso al seno de la sociedad por parte de los sujetos humanos que han adquirido un nuevo papel.

Las iniciaciones tribales, que forjan a los futuros miembros de la sociedad según modelos estandarizados, constituyen el ejemplo más conocido y tal vez más complejo de los ritos de paso. Sería simplista, tanto en este caso como en otros, pensar que el rito se limita a acompañar el paso natural. De hecho, es el rito el que realiza propiamente el paso: la prueba de esa eficacia creativa nos la proporciona el hecho de que un individuo que no se haya sometido al proceso iniciático nunca será considerado adulto ni desde el punto de vista fisiológico ni desde el punto de vista cultural. Del mismo modo que no se considerará nacido un individuo cuyo nacimiento no se haya señalado con el ritual específico creado para este acontecimiento.

Para comprender lo que acabamos de decir, es necesario adoptar como criterio de juicio la antítesis naturaleza/cultura: el rito transfiere al plano de la cultura, donde son completamente reelaborados, los momentos destacados de la existencia humana. De este modo, el hombre no se limita a ser sujeto pasivo de los acontecimientos, sino que los transforma otorgándoles un significado completamente humano.

de un nuevo recorrido orgánico a través de una fase interesante y rica en ideas de la cultura occidental contemporánea. Recurro de nuevo a un ejemplo ilustrador: frente a la corriente evolucionista se encuentra la escuela histórico-cultural, que tiene en P. Wilhelm Schmidt (1868-1954) su representante más autorizado y en la revista *Anthropos* un instrumento de difusión de las ideas conocido internacionalmente. En este caso las diferencias afectan a un punto cardinal, puesto que el principio evolucionista de progreso, entendido como motor de la historia en todos sus ámbitos, es abo-

lido y sustituido por una visión de la historia cultural dominada sobre todo por la idea de «involución».

La tesis defendida por Schmidt es la del *Urmonotheismus*, que, de forma resumida, afirma que la fase más antigua de la humanidad estaría caracterizada por el monoteísmo, es decir, por la forma más «elevada» y perfecta de religiosidad (no cabe pensar en una valoración del estadio original más alejada de la defendida por el evolucionismo). El monoteísmo originario se habría afirmado por revelación divina dirigida a toda la humanidad (y en este punto el estudioso cede el puesto al hombre de fe): revelación a la que solamente una parte del género humano supo mantenerse fiel, mientras que el resto se fue apartando con el tiempo, en una especie de «caída» desde la plenitud de los orígenes; caída que es el preludio de un complejo proceso involutivo, más distinto en las formas que en la esencia. Pero podemos encontrar un rastro del ideal del dios monoteísta —según Schmidt— en la figura del «Ser Supremo» (creador de los hombres y del mundo, encargado de controlar la conducta humana), que ocupa un lugar destacado en el panorama religioso de numerosas culturas primitivas. El Ser Supremo no tiene dignidad divina, sino que hay que interpretarlo como una imagen degradada del Dios revelado. Una refutación puntual de las tesis de Schmidt, que hemos expuesto muy brevemente, la podemos encontrar en numerosos ensayos de R. Pettazzoni, del que nos limitaremos a citar ahora una obra fundamental: *L'omniscienza di Dio* (Turín, 1955).

5. Del evolucionismo al funcionalismo: B. Malinowski

Para entender hasta qué punto la obra de Malinowski constituye un salto cualitativo respecto a los postulados del evolucionismo cultural, es conveniente empezar por el ensayo que el gran etnólogo de origen polaco (nacido en Cracovia en 1844) dedicó a sir James Frazer. Se trata de un estudio que se remonta al año 1942 (el mismo año de la muerte de Malinowski, ocurrida en Yale) y que el lector puede encontrar en *Una teoría científica de la cultura*.[12] Ante todo Malinowski confiesa su gran admiración por el maestro del evolucionismo cultural y, especialmente, por *La rama dorada*:

> Es probable que su nombre sea el último de la lista de grandes humanistas y sabios clásicos. Anatole France lo comparó con Montesquieu —una comparación no exagerada, aunque tal vez algo desenfocada—. En ese mismo sentido, un poco indirectamente, podríamos compararlo con Jonathan Swift o con Francis Bacon o, incluso, con sir Thomas More.[13]

Sin embargo, es cierto que con Frazer finaliza la etapa fundadora de la antropología cultural, mientras se divisa en el horizonte una etapa nueva: a la definición de las características de esta nueva etapa contribuyó decisivamente Malinowski. En el ensayo citado, lleno de admiración y respeto por el investigador pionero, hay un pasaje que, en mi opinión, otorga pleno sentido al cambio adoptado por la investigación antropológica. Cambio que podemos percibir en el plano teórico, aunque sin

12. B. Malinowski, *Una teoría científica de la cultura*, Edhasa, Barcelona, 1970.
13. *Ibid.*

olvidar que en Malinowski el aspecto especulativo es inseparable de su larga, tormentosa y fundamental labor de investigación «sobre el terreno» (son justamente célebres sus expediciones a Nueva Guinea y a Melanesia).

Debemos recordar que uno de los principios básicos que caracteriza la obra de Frazer se refiere al orden en que hicieron su aparición la magia, la religión y la ciencia. Esta última no aparece en la fase primitiva; su lugar lo ocupa la magia, interpretada como pseudociencia y destinada a ser sustituida por la religión. La formación del pensamiento científico sería la culminación del proceso evolutivo. Es precisamente esta secuencia la que se cuestiona radicalmente, aunque con un tono moderado, sin el más mínimo énfasis. Malinowski no invierte ni altera el orden de sucesión establecido por Frazer: lo importante es que, en vez de la separación temporal entre las tres fases, se afirma el principio de su contemporaneidad. La primera consecuencia (capaz de hacer temblar todo el edificio evolucionista) es que el conocimiento científico hay que hacerlo extensivo, *pleno iure*, también al hombre primitivo.

> El conocimiento, el verdadero conocimiento científico, es la guía que siempre acompaña al hombre primitivo en su relación con el ambiente. Es el sólido sostén de todos los intereses vitales. Sin conocimiento y sin una estricta observancia del conocimiento, ninguna cultura podría sobrevivir. Es la espina dorsal de la cultura, desde los inicios en adelante.[14]

De esta forma se liquida la idea (tan grata a Frazer, y no sólo a él) de una fase primitiva marcada completamente por el signo de lo mágico y no iluminada por la ciencia; paralelamente, se derrumba la idea de la magia como «hermana bastarda» de la ciencia. Se plantea entonces el problema de redefinir el estatuto de la ciencia, de la religión y de la magia, asignando a cada una un ámbito concreto según la función específica que a cada una le corresponde. Sobre la base de estas premisas es posible admitir la coexistencia —desde los orígenes— de los tres «términos» distintos dentro de un mismo contexto: coexistencia sostenida por redes de relaciones recíprocas. Afirma Malinowski:

> Debemos presuponer ... la existencia de todos los principios fundamentales del pensamiento, de las creencias, de las costumbres y de la organización humana desde el inicio de la cultura. Magia, religión y ciencia deben ser contempladas como fuerzas activas de la sociedad humana, del culto y del comportamiento organizado, y de la psicología humana.[15]

Llegados a este punto, es preciso remontarnos a las raíces del pensamiento teórico de Malinowski para comprender el conjunto de las innovaciones enumeradas. Desde esta perspectiva, puede resultar ilustrador examinar la formulación del concepto de cultura.

14. *Ibid.*
15. *Ibid.*

6. B. Malinowski: cultura y necesidades humanas

Para ilustrar el concepto de cultura elaborado por Malinowski, nos referiremos a dos contribuciones teóricas importantes: la palabra *Culture* redactada para la *Encyclopaedia of Social Sciences*[16] y al ensayo publicado póstumamente en 1944, *A Scientific Theory of Culture*.

Debemos anticipar que, dadas las características de la presente obra, dedicaremos una atención especial al análisis del papel desempeñado por la magia y la religión dentro del sistema cultural.

Para iniciar la reflexión sobre Malinowski (y sobre la orientación de la antropología inglesa denominada «funcionalismo», que tiene en Malinowski a su representante más destacado) puede ser útil examinar en primer lugar las dos tesis siguientes: la primera se basa en la relación entre sociedad y cultura; la segunda aborda el problema básico del vínculo que une la cultura al plano de las necesidades humanas. Antes de abordar estos temas, es conveniente aclarar una cuestión preliminar que nos servirá de introducción: ¿qué distingue la antropología cultural de la otra antropología, la física? La antropología física se dedica al estudio científico de la estructura física y de las características fisiológicas del género humano, mientras que el interés de la antropología cultural se centra exclusivamente en los fenómenos que se pueden reducir al concepto clave de «herencia social». Esta distinción es absolutamente fundamental, porque cualquier confusión entre ambas disciplinas autónomas puede dar lugar a equívocos peligrosos.

> El hombre cambia desde dos puntos de vista: en la forma física y en la herencia social o cultura ... La cultura incluye los objetos artesanales, los bienes, los procedimientos técnicos, las ideas, las costumbres y los valores que son transmitidos socialmente. No se puede comprender realmente la organización social si no es como parte de la cultura.[17]

Pero, ¿cuál es el estímulo que conduce a la formación de la cultura?

> La cultura consiste tanto en un conjunto de bienes y de instrumentos como de costumbres y hábitos corporales o intelectuales encaminados directamente a satisfacer las necesidades humanas. Si este concepto es válido, todos los elementos de la cultura deben ser operantes, activos y eficientes. El carácter esencialmente dinámico de los elementos culturales y de sus relaciones sugiere que la tarea más importante de la antropología es el estudio de la función cultural. El interés de la antropología funcional se centra principalmente en la función de las instituciones, de las costumbres, de los instrumentos y de las ideas. Eso implica que el proceso cultural está sometido a leyes, y que las leyes hay que buscarlas en la función de los elementos reales de la cultura. Atomizar o examinar aisladamente los rasgos culturales resulta estéril, porque el sentido de una cultura reside en la relación entre sus elementos y no se admite la existencia de conjuntos culturales accidentales o fortuitos.[18]

16. B. Malinowski, *Culture*, en *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. IV, Nueva York, 1931, pp. 621-645.
17. B. Malinowski, *Culture*.
18. *Ibid.*

El pasaje anterior contiene una especie de manifiesto del pensamiento de Malinowski y, por lo tanto, conviene analizarlo siguiendo el orden de sucesión de las ideas. La pregunta que nos ha servido para introducir esta reflexión (¿qué impulsa la producción de la cultura?) tiene una respuesta clara: la necesidad de satisfacer las necesidades humanas, partiendo —hay que añadirlo— de las que se consideran primarias (como la necesidad que tiene el hombre de alimentarse, de procrear, de protegerse de los peligros procedentes del medio físico, de los animales o de otros hombres). Si no fuéramos más allá de este aspecto, la tesis de Malinowski resultaría muy simplificadora, puesto que la diferencia esencial entre el hombre y los animales quedaría reducida a una cuestión puramente marginal. Y, en cambio, esta diferenciación constituye precisamente el centro de interés de nuestro autor. Lo específico del hombre, lo que le convierte en un individuo «aparte» es su forma peculiar de satisfacer de forma cultural sus necesidades biológicas. Por ejemplo, la necesidad de alimentarse no se acaba en el hombre con el simple acto de consumir los frutos que crecen espontáneamente en el bosque; por el contrario, todas las fases del proceso de nutrición —desde la preparación a la cocción y a la ingestión de la comida— están regidas por reglas humanas específicas, por tabúes precisos. Además, hay que tener en cuenta que los alimentos se obtienen mediante procesos que se llevan a cabo colectivamente y mediante sistemas de cooperación social. «En todas estas actividades —concluye Malinowski—, el hombre depende de instrumentos creados artificialmente, como son las armas, los aperos agrícolas, los utensilios de la técnica y de la pesca, y depende asimismo de la cooperación organizada y de valores económicos y morales.»[19]

Malinowski insiste repetidamente en el principio de «respuesta indirecta» a los imperativos biológicos, a fin de perfeccionarlo y de aclarar sus complejas implicaciones. Lo que requiere un mayor esfuerzo teórico es demostrar que la satisfacción cultural de las necesidades fundamentales comporta la aparición de nuevas necesidades, totalmente culturales. Por consiguiente, se introduce la distinción entre imperativos fundamentales, que se refieren a las necesidades orgánicas del hombre, y los imperativos derivados, que corresponden a las necesidades culturales: el adjetivo «derivado» (opuesto a «fundamental») no alude a algo accesorio o de importancia secundaria, puesto que las distintas funciones a las que responden los distintos imperativos tienen la misma importancia a efectos de la consecución del mismo objetivo. Entre los imperativos derivados hay algunos que poseen características especiales: se trata de los imperativos denominados «integradores» o «sintéticos» que tienden a organizar y coordinar de distintas maneras las actividades esenciales de la cultura. En esta categoría se incluyen la religión, la magia y el conocimiento.

7. Religión y magia: la teoría de Malinowski

Las consideraciones sobre la religión constituyen un aspecto destacado de la teoría de Malinowski, aunque no siempre es fácil reducirlas a un denominador común. Lo más interesante, además de ciertos contenidos, es el intento de atribuir a la religión en general un estatus propio, una función positiva autónoma. Desde esta perspectiva, la línea de interpretación más fecunda, entre las muchas contempladas

19. *Ibid.*

por el autor, es la que considera que la religión nace de la necesidad humana de enfrentarse a las numerosas situaciones de crisis que se producen a lo largo de la existencia humana, individual y colectiva.

> Cualquier crisis importante de la vida humana implica una fuerte convulsión emocional, un conflicto mental y una posible desintegración. Las esperanzas de una solución favorable chocan con la ansiedad y los malos presentimientos. La creencia religiosa consiste en dar una estandarización tradicional al aspecto positivo en el conflicto interior, y por esto satisface una determinada necesidad individual que brota de los hechos psicológicos que son concomitantes a la organización social. Por otra parte, la creencia y el ritual religioso, al convertir en públicos los actos trascendentales y los contratos sociales de la vida humana, estandarizados de forma tradicional y sometidos a legitimaciones sobrenaturales, fortalecen los vínculos de cohesión entre los hombres.[20]

La crisis más inquietante es la que está relacionada con la muerte, el acontecimiento que perturba y frustra los cálculos y proyectos humanos: de ahí que resulte muy necesario oponerse a la muerte para negar su poder de destrucción. La religión cumple con esta delicadísima función de varias formas, que van desde la afirmación de la no realidad de la muerte hasta la elaboración de teorías como la de la inmortalidad del alma. En la base se halla la «profunda necesidad de negar la destrucción personal —una necesidad que no es un instinto psicológico, sino que viene determinada por la cultura, la cooperación y el desarrollo de los sentimientos humanos—».[21]

En la relación religión-crisis, hay un tema especialmente fecundo que Malinowski lega en herencia para que de él se ocupen las futuras generaciones de estudiosos: el de la «estandarización tradicional del aspecto positivo» del conflicto, individual y colectivo, provocado por la crisis. En Italia, como veremos inmediatamente, será E. de Martino quien recogerá esta idea tan sugestiva y la elaborará según su criterio personal. La fuerza del concepto de Malinowski (y de la fórmula que lo contiene) procede de la riqueza de los contenidos que lo fundamentan: limitándonos a los componentes más importantes, encontramos expresada, por un lado, la idea de la religión como parte viva y esencial del patrimonio cultural de una sociedad; por otro lado, la religión se nos presenta fuertemente valorada por su capacidad de intervenir en las situaciones de crisis a fin de modificarlas según modelos sociales sancionados por la tradición. Concretamente, la crisis, considerada en su realidad objetiva, está abierta a todas las soluciones, incluida la que supone la ejecución de sus múltiples capacidades destructivas. Ahora bien, estas capacidades son alejadas y apartadas cuando la crisis la asume la religión, que manipula los acontecimientos de modo que sólo aparezca la perspectiva positiva. Al eliminar los factores de desequilibrio y de desintegración, la religión actúa a favor de la consolidación de la cohesión social, tema ante el que Malinowski se muestra especialmente sensible.

Malinowski habla de una sustancial revalorización de lo mágico, que surge no sólo de los resultados de las investigaciones etnográficas, sino también del rechazo teórico de dos imperativos del evolucionismo cultural: la valoración de la magia como una forma primitiva y distorsionada de la ciencia y la asociación de esta última con las fases más avanzadas del desarrollo humano. Tal como hemos señalado, para Malinowski no existe sociedad, primitiva o avanzada, que no base el desarrollo de las actividades humanas en la ciencia y el conocimiento racional: éstos permiten al hombre obtener resultados positivos en todos los campos y, además, le ofrecen la posibilidad de mirar más allá del presente, de proyectar el futuro. Sin embargo, hay un ámbito en el que se ponen de manifiesto los límites de ambos: es el ámbito de la casualidad, de lo imprevisto, de lo inexplicable. Y en este ámbito es donde se impone la magia, tanto en las sociedades primitivas como en las avanzadas: la magia no se contempla, pues, como un sustituto de la ciencia, sino como una realidad sui géneris (objetivada en instituciones públicas), que obtiene su justificación cultural del hecho de que se le reconoce socialmente la facultad de someter a la disciplina humana todo cuanto pertenece a la esfera de lo imponderable y de lo que no es controlable por vías normales.

20. *Ibid.*
21. *Ibid.*

En resumen, el recurso a la magia es funcional cuando hay que enfrentarse a diferentes formas de riesgo, que dependen de factores sobre los que no tiene ninguna influencia el conocimiento científico: de este planteamiento se deduce que existe la posibilidad e incluso la necesidad de que el orden mágico y el orden práctico (sometido al pensamiento racional) actúen de forma coordinada, a fin de conseguir plenamente un objetivo determinado. Esto puede comprobarse en todos los sectores, en el momento en que se plantea la necesidad de recurrir tanto al saber científico como a la tradición mágica para someter al control humano la realidad exterior en todos sus aspectos.

En este enfoque del problema de la magia no caben soluciones híbridas, puesto que la magia ejerce su función sin invadir territorios que no le pertenecen y sin ocupar el lugar de otro elemento. La autonomía de lo mágico, como la de cualquier otro componente de la cultura, hay que entenderla en sentido relativo y no absoluto, porque cada uno de sus elementos, perfectamente identificados por sus propias características, se integran forzosamente entre sí en el seno del sistema que los contiene. En eso distinguimos uno de los puntos más firmes del funcionalismo.

> Cabe esperar la presencia de la magia —y en general así ocurre— cada vez que el hombre llega a un vacío imposible de colmar, a un hiato en su conocimiento o en sus capacidades de control práctico y, no obstante, tiene que proseguir su actividad.[22]

En esta síntesis se encierra el sentido último de la magia, que consiste en hacer que el hombre no deje de actuar, aun cuando sea consciente de los límites objetivos propios de su conocimiento y de su poder racional de control de la realidad. Podemos afirmar, pues, que la magia responde a la función de resolver una situación de crisis muy peculiar, ofreciendo una vía de salida en el momento en que aparece el riesgo de *impasse*. De este modo, se legitima una afinidad sustancial entre religión y magia; perspectiva que no es en absoluto ajena al pensamiento de Malinowski, quien, hablando de religión en otro contexto, afirma entre otras cosas lo siguiente: «Igual que la magia, ésta [la religión] surge de la condena a la previsión y a la imaginación que sufre el hombre en cuanto se eleva por encima de la violenta naturaleza animal».[23]

Esto no significa que Malinowski suprima completamente la línea de separación

22. *Ibid.*
23. *Ibid.*

entre religión y magia, puesto que también se detiene a reflexionar sobre la diferencia entre ambos ámbitos; diferencia debida al hecho de que la magia únicamente se concreta en actos dotados de utilidad práctica, mientras que la religión, aunque también persigue objetivos inmediatos, se caracteriza por crear valores.

8. B. MALINOWSKI: UN EJEMPLO DE INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICA

Para comprobar la aplicación de la teoría a una situación cultural concreta se puede recurrir al examen de una de las obras en las que Malinowski organiza e interpreta los datos recogidos sobre el terreno. Para ello es muy útil la obra titulada *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* (Nueva York, 1929); el material etnográfico se refiere al sistema de vida de los indígenas de las islas Trobriand (Nueva Guinea Británica), cuya economía se basa esencialmente en el cultivo de tubérculos y en la cría de ganado porcino. Hay que precisar ante todo que el adjetivo «salvajes» no remite —como a primera vista podría temerse— a la idea de una humanidad precultural, sino que se utiliza en un sentido meramente convencional: de hecho, lo que pretende el etnólogo es precisamente comprender el complejo sistema cultural de los trobriandeses en materia de sexualidad (y no solamente en ésta).

No es posible examinar aquí la extensa temática tratada; nos limitaremos a considerar un aspecto especialmente significativo de la cultura trobriandesa que se relaciona con el plano religioso, sabiendo que después hay que leer el pasaje desde una perspectiva de conjunto. Atención especial merece el sistema de ideas relativo a la procreación y al embarazo, hechos que se aceptan no por lo que naturalmente son, sino como resultado de una profunda manipulación cultural. En pocas palabras, la ideología religiosa tiende a considerar al recién nacido como la reencarnación del espíritu de un pariente materno muerto. En este marco el nacimiento de un ser humano adquiere un sentido y un valor precisos.

Para empezar a comprender lo que acabamos de decir, hay que retroceder a fin de conocer otros aspectos del pensamiento trobriandés. Cuando un hombre muere, su espíritu (denominado *baloma*) abandona el cuerpo y se traslada a Tuma, la Isla de los Muertos, donde lleva un tipo de vida bastante parecido al de los vivos. Por lo tanto, también debe someterse al envejecimiento; sin embargo (y en esto consiste la diferencia fundamental respecto a los vivos) el *baloma* no sufre este proceso de forma completa, porque rejuvenece periódicamente. Cuando se cansa de rejuvenecer, se convierte en un embrión humano y, por vía materna, regresa al mundo de los vivos para comenzar una nueva existencia. El embrión, normalmente gracias a la mediación de otro espíritu emparentado con la futura madre, se apoya sobre la cabeza —y de ahí penetra en el vientre— de una mujer perteneciente a la misma línea de descendencia de la persona muerta, cuyo *baloma* ha sufrido la metamorfosis que acabamos de describir brevemente. La mujer a la que le ha correspondido semejante destino se queda embarazada y su prole asegurará la continuidad y la estabilidad del grupo social materno (clan o subclan).

La peculiaridad más sorprendente de esta estructura cultural es la negación total de la paternidad biológica: nos preguntamos cuál puede ser la utilidad de semejante creencia que confía la concepción a la iniciativa de una categoría especial de seres extrahumanos. Para responder a la pregunta hay que superar el plano ideológico y

centrarnos en la organización familiar y social a la que está vinculada la estructura cultural. Hay que decir a este respecto que la sociedad de los trobriandeses es una sociedad matrilineal, «donde la ley tribal establece que la relación entre padre e hijo es una relación entre extraños; donde se niega cualquier unión personal entre ellos y donde todas las obligaciones familiares están asociadas a la sucesión materna».[24] Una sociedad así estructurada, en la que los hijos pertenecen al clan o subclan de la madre y en la que ésta tiene en su hermano mayor (¡y no en el marido!) un jefe y un protector (papel que el marido desempeña respecto a su propia hermana y a los hijos de ésta), halla su legitimación más eficaz en una ideología religiosa como la que acabamos de describir. Una ideología cuya vertiente negativa (la falta de reconocimiento de la paternidad) viene compensada por la vertiente opuesta (la exaltación de la función desempeñada en exclusiva por los parientes maternos).

Sería ingenuo atribuir este tipo de organización de un aspecto tan importante de la realidad al hecho de que los «salvajes» ignoran la relación de causa-efecto que existe entre la unión sexual y el embarazo; el problema no es que no conozcan determinado proceso, sino que no reconozcan valor a este proceso, que no lo asuman culturalmente teniendo en cuenta el conjunto de valores socioculturales. En otras palabras, considerando las bases sobre las que descansa el sistema social, hay que concluir que no se trata de una simple ignorancia de la paternidad biológica, sino de una ignorancia voluntaria de esa paternidad: ignorancia en la que se basa esa relación de extrañeza entre padre e hijo y que, al mismo tiempo, pone al hijo bajo la tutela del tío materno y de los parientes de la madre en general. Indudablemente, para los trobriandeses la unión sexual entre hombre y mujer es necesaria, pero solamente para conseguir la apertura de la vagina, ya que se niega el poder generador del esperma.

Esta forma de entender la dinámica de la procreación resulta una extravagancia difícil de entender si el intérprete occidental no es capaz de olvidarse de su propia forma de pensar, que opone a las razones del otro su ofuscación etnocéntrica. El propio Malinowski experimentó esta dificultad, que pudo superar gracias a las numerosas conversaciones mantenidas con los informadores indígenas sobre el tema de la paternidad biológica. El etnólogo[25] nos informa del hecho, que tiene una importancia considerable, en cuanto consigue abrir una brecha en el problema del encuentro/choque entre mentalidades de orientación distinta.

En relación con el mismo tema, se produjo un choque durísimo entre los indígenas y los misioneros, que no estaban tan interesados en comprender la diversidad como en provocar un cambio de mentalidad, inculcando en los nativos el principio de la paternidad biológica. Y eso porque (como observa Malinowski)[26] solamente el reconocimiento y la valoración de la paternidad podían allanar el camino para la difusión del dogma de la Trinidad, cuya proposición era inimaginable en una sociedad matrilineal. Los indígenas se oponían radicalmente a este tipo de enseñanza, que minaba las raíces de la cultura local.

Volviendo al punto central del tema, queda por entender cuál es la razón que empuja a una mujer a tener un marido en la sociedad trobriandesa. Para ello hay que analizar más a fondo el papel del hermano de la mujer, de quien hasta ahora solamente hemos considerado el lado «positivo». Pero existe también el lado «nega-

24. B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, Nueva York, 1929.
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*

tivo», sancionado por un tabú que impide tajantemente al hermano «ocuparse, e incluso pensar en algo que esté relacionado con el sexo de la hermana».[27] Es precisamente por esto que se hace necesaria la figura del marido, cuyas obligaciones están perfectamente precisadas. Antes del matrimonio la mujer trobriandesa vive una fase de su existencia caracterizada por la más amplia libertad sexual; fase que no puede extenderse más allá de ciertos límites, porque según la opinión pública una mujer embarazada debe «apartar la cabeza de los hombres» y abstenerse de cualquier tipo de relación. En resumen, una mujer que es madre antes del matrimonio se hace merecedora del desprecio social. Así que la función del marido es imponer una disciplina a la vida sexual de la mujer y, al mismo tiempo, defenderla y hacer valer sus derechos; el marido es también el que asiste a la mujer durante el parto y se ocupa del niño desde el nacimiento hasta el momento en que, cuando ya es mayorcito, se somete a la autoridad del tío materno.

En definitiva, los datos etnográficos nos presentan una situación perfectamente coherente, aunque a nosotros nos resulte paradójica: los trobriandeses, aunque ignoran «la necesidad biológica del hombre en la constitución de la familia, lo consideran no obstante indispensable desde un punto de vista social ... La función sociológica del padre se establece y define sin ningún reconocimiento de su naturaleza biológica».[28]

Por último, el sistema sociocultural que acabamos de examinar, que puede interpretarse partiendo del concepto de «herencia social», nos proporciona un ejemplo de lo que Malinowski quiere decir cuando habla de forma cultural de satisfacer las necesidades elementales o fisiológicas, como la necesidad humana de procrear o de continuar la especie. La peculiaridad de la teoría de la cultura de Malinowski consiste en considerar que el reconocimiento de la materialidad de la existencia humana equivale a la reinterpretación de los impulsos fisiológicos en términos de reglas sociales, avaladas por la tradición. La definición de función es de igual signo: «La función no puede ser definida más que como la satisfacción de una necesidad mediante una actividad en la que los seres humanos colaboran, usan productos y consumen bienes».[29]

III. Lo sagrado de Rudolf Otto

1. Lo sagrado: alteridad y paradoja

La obra de R. Otto *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem* (publicada en 1917) ocupa una posición muy destacada en el panorama de la cultura europea contemporánea, gracias al reconocimiento unánime otorgado por los estudiosos. Se trata de una obra que puede suscitar serias reservas, pero de la que en cualquier caso no se puede prescindir, no sólo porque ha supuesto un cambio cultural de importancia decisiva, sino porque aún hoy supone un estímulo para la investigación. Y no solamente en el ámbito histórico-religioso (al que en esta obra concedemos mayor importancia), sino también en el filosófico y psicológico.

27. *Ibid.*
28. *Ibid.*.
29. B. Malinowski, *Una teoría científica de la cultura.*

El cambio al que nos referimos puede resumirse en los siguientes términos: la obra de Otto contiene el acta fundacional de la religión como categoría autónoma, que exige ser analizada mediante criterios de interpretación específicos y, por lo tanto, no procedentes de otros ámbitos disciplinarios. Según la interpretación de Otto, teólogo e historiador de las religiones de la Universidad de Marburgo, la esencia última de la religión reside en la compleja realidad de lo sagrado. Para poder establecer un primer marco crítico, puede resultarnos útil fijar una serie de puntos de referencia: lo sagrado remite ante todo a la dimensión de la alteridad; alteridad respecto al plano del orden humano, del transcurso normal de la existencia; alteridad que se manifiesta con el mayor grado de intensidad (lo «totalmente diferente», *Das Ganz Andere*).

Lo sagrado no constituye una realidad «aparte», aislada en sí misma, excluida del plano humano; por el contrario, lo sagrado interfiere en la dimensión humana o profana (profano se opone a sagrado; el plano humano, en cuanto «diferente» de lo sagrado, puede considerarse, por lo tanto, como profano). Lo sagrado es una categoría *a priori*, inconcebible nocionalmente, pero que puede ser captada por el sentimiento: de este modo quedan perfectamente definidos los límites dentro de los que es posible la relación con la realidad trascendente de lo sagrado o numinoso. Los instrumentos cognoscitivos, incluso los más refinados, elaborados en función de los distintos aspectos de la realidad ordinaria, resultan inadecuados frente a las manifestaciones de lo que es «completamente diferente», lo extraordinario, lo portentoso. Lo sagrado, que está más allá del nivel alcanzado por la razón humana, despierta las más profundas resonancias en el plano de las reacciones psíquicas. Esta breve indicación es suficiente para comprender el vínculo que existe entre lo sagrado y la esfera de lo irracional: vínculo que, aunque no es exclusivo, es sin duda significativo. Este planteamiento presenta problemas de notable envergadura, con los que —como veremos— se han enfrentado algunos de los más autorizados historiadores de las religiones.

La experiencia humana de lo sagrado contiene en sí misma los signos de lo paradójico, porque paradójica es la realidad misma de lo numinoso, en la que se produce la *coincidentia oppositorum*; en efecto, lo sagrado es al mismo tiempo *tremendum et fascinans*. En su aspecto terrorífico lo sagrado repele y provoca extravío, porque está íntimamente relacionado con el sentimiento de la anulación del yo en presencia de lo trascendente. Todo esto no agota el ámbito de lo numinoso, porque «junto al elemento que confunde, surge el que fascina, arrebata y, extrañamente, va creciendo a menudo en intensidad hasta la ebriedad y el extravío: es el elemento dionisíaco en la eficacia del *numen*. Llamaremos a este momento el "momento *fascinans*" del numen».[30]

2. «Primitivos» y sacralidad

Lo que acabamos de exponer en el párrafo anterior debe considerarse una especie de introducción a algunos temas fundamentales de la obra de R. Otto, que se caracteriza además por la densidad del pensamiento, no siempre fácil de comprender.

30. R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem*, Munich, 1917.

Hasta ahora nuestra atención se ha centrado en la parte más conocida de la obra, la que ha sido objeto de numerosos análisis críticos que se proponen explicar, desde ángulos diversos, los valores —implícitos y explícitos— de la propuesta de Otto, además de sus antecedentes culturales, especialmente filosóficos.

Intentaremos avanzar ahora por un camino no excesivamente trillado, tomando como punto de partida la siguiente pregunta: ¿qué relación existe entre la categoría de lo sagrado, cuyos rasgos esenciales hemos caracterizado, y el universo religioso de los «primitivos»? La pregunta nace a partir de un dato objetivo: R. Otto demuestra poseer un profundo conocimiento del debate antropológico suscitado sobre todo por las tesis sobre la magia y la religión sostenidas por los defensores del evolucionismo cultural. En más de una ocasión Otto discute de animismo en el marco de reflexiones sobre el momento originario de la experiencia religiosa; además, demuestra estar familiarizado con antropólogos como R. R. Marett, W. Schmidt, W. Wundt y, sobre todo, Andrew Lang. Pero el testimonio más directo del interés por la dimensión religiosa en la etnología lo constituye el extenso capítulo (el decimoséptimo) de *Das Heilige* dedicado al análisis de los inicios del desarrollo histórico-religioso. En primer lugar, R. Otto distingue una serie de temas pertinentes entre los que se incluyen: la creencia en los muertos y su culto, creencia y culto de los espíritus, magia, sagas y mitos, veneración de objetos naturales, terribles o admirables, perjudiciales o beneficiosos, la extraña idea del poder (*orenda*), el fetichismo y el totemismo, el culto a las plantas y a los animales, el demonismo y el polidemonismo.

Esta enumeración, algo excesiva, es una especie de reseña de las distintas teorías sobre la religión de los orígenes propuestas por la literatura etnológica de la época. Parece que el autor no quiere pasar por alto ninguna de las propuestas presentadas, sin dar preferencia a una sobre otra: lo que mueve a Otto no es la curiosidad por lo exótico, sino un profundo interés teórico, que se concreta en el intento de evaluar cada una de las «voces» enumeradas a la luz de la categoría de lo sagrado. Para hacernos una idea de cómo procede, tomemos como muestra de análisis el enfoque de la magia: para Otto, la magia no es, en el fondo, más que religión, porque la magia también se caracteriza básicamente por ser una singular experiencia de lo sagrado. En resumen, la magia también está imbuida por «ese característico sentimiento de lo "completamente diferente", del que ya hemos hablado y que aquí se presenta ante todo como lo "inquietante". En la magia hay un poder "inquietante" y un poder de un "inquietante": y cuando ese poder desaparece ya no se puede hablar de magia, sino de técnica o de habilidad».[31]

La última parte del pasaje citado presenta una distinción sutil entre magia como fenómeno «elevado», que participa del momento de lo numinoso, y magia degradada, rebajada al nivel de pura técnica, una vez que ha desaparecido su relación ennoblecedora con lo sagrado. Es evidente que el interés de Otto apunta hacia el momento «elevado» de la magia, que comparte con los otros fenómenos enumerados (desde el culto a los muertos al polidemonismo) el sentimiento de lo inquietante que remite al *mysterium tremendum* de lo sagrado. Toda la secuencia anteriormente reproducida representa el «preámbulo de la historia religiosa»: nos preguntamos ahora, tras haber aclarado el factor de continuidad, cuál es el criterio que permite establecer la distinción entre la religión primitiva entendida por Otto como el «atrio de la religión» y la religión contemplada en toda su plenitud. La respuesta es que lo sagrado, en el

31. *Ibid.*

horizonte religioso de los «primitivos», sólo se experimenta en una de sus polaridades, la que tiende a lo *tremendum*, al terror demoníaco, al horror intenso, al estupor frente a algo completamente «diferente». Todo lo que se sintetiza en la expresión «sentimiento de lo inquietante», de la que procede todo el desarrollo histórico-religioso. En la religión plenamente desarrollada, por el contrario, la experiencia de lo sagrado no conoce límites y consigue captar la paradójica armonía que abarca lo *tremendum* y lo *fascinans*.

El segundo criterio distintivo remite al plano de la elaboración racional, moral y cultural, que no aparece en el estadio de la religión que Otto denomina «tosco» (en el que se incluye lo mágico) y que, en cambio, está presente en el estadio evolucionado y refinado de la religión. A este respecto hay que hacer una precisión importante: se ha dicho que la esencia de la religión (incluso en su estadio «tosco») reside en la experiencia de lo completamente «diferente», que es imposible captar racionalmente debido a la inadecuación misma del aparato conceptual. Y, sin embargo, aun manteniendo este fundamento, es necesario llenar lo sagrado de contenidos ético-racionales, ya que de lo contrario no sería posible hablar de ello. No quedaría más que el silencio, la negación de la comunicación intersubjetiva, que necesita el lenguaje como instrumento de transmisión de valores racionalmente definidos; además, sobre el silencio no se edifica la cultura, que necesita apoyarse en contenidos éticos socialmente compartidos. En conclusión, la religión se caracteriza como tal en virtud del difícil equilibrio, que se realiza en su interior, entre los elementos irracionales y los elementos racionales. La razón de tal complejidad se explica lúcidamente en el siguiente pasaje:

> Una religión se salva de precipitarse en el racionalismo si mantiene despiertos y activos los elementos irracionales. Por otro lado, al dotarse abundantemente de elementos racionales se guarda de caer o de permanecer en el fanatismo y en el misticismo, y sólo así merece convertirse en religión de cultura y de universalidad.[32]

Los momentos racionales hay que entenderlos como representaciones esquemáticas de los momentos irracionales, que son los originarios. Por ejemplo, lo *tremendum*, al pasar por el tamiz de las ideas racionales de justicia y de voluntad moral, conduce a la elaboración de la noción de «sacrosanta ira de Dios»; paralelamente, lo *fascinans*, gracias a la mediación de las ideas de bondad, de misericordia y de amor, se transforma en «gracia».[33] Únicamente en cuanto a la perfección constituida por el equilibrio entre el aspecto irracional y el racional, el cristianismo ocupa, según R. Otto, una posición de privilegio respecto a todas las otras religiones.

3. Hacia la superación del etnocentrismo

Podemos decir, a modo de recapitulación, que en el estadio primitivo de la religión la experiencia de lo sagrado es, por así decir, parcial y carente de elaboración racional; estas consideraciones, que también marcan unos límites, no afectan al aspecto sustancial de esa experiencia, es decir, al sentimiento de lo sagrado como

32. *Ibid.*
33. *Ibid.*

alteridad radical. No es casual que Otto subraye en un pasaje importante la «ilimitada riqueza de las potencialidades y de las capacidades del genuino sentimiento numinoso primitivo»;[34] si bien es cierto que en sus estadios más elevados el sentimiento de lo numinoso es más complejo en relación con el terror demoníaco, ni siquiera en éstos desaparece el terror, ni debe desaparecer porque está dotado de una característica esencial: solamente se atenúa y se purifica.

Esta puntualización nos permite introducir un problema que presenta elementos interesantes. Parece que en ciertos aspectos R. Otto comparte la interpretación evolucionista de la historia humana: piénsese en la referencia a los estadios de desarrollo, en el reconocimiento implícito de la unidad del espíritu humano, en el interés científico por los pueblos primitivos como testimonio viviente de la fase originaria (denominada significativamente «tosca») de la religión. Y, sin embargo, en otros aspectos *Das Heilige* supone una ruptura con el planteamiento evolucionista: ¿cómo puede objetivarse esta ruptura y qué consecuencias anuncia?

Para responder a esta pregunta resulta ilustrador comparar la obra de R. Otto con *La rama dorada*, limitándonos al tema del binomio magia-religión y a las claves interpretativas elegidas en ambos casos para penetrar en su significado. Del análisis de la obra de Frazer se desprende que magia y religión no tienen valor por sí mismas, sino que tienen valor en la medida en que llenan un vacío que existe forzosamente: el vacío que aún no ha llenado la ciencia, ya que no se dan las premisas que permitirían su introducción en los estadios iniciales del desarrollo humano. Frazer, que centra su mirada en el conocimiento científico, asimila las prácticas de la magia y de la religión a errores, a procedimientos infantiles, a intentos no logrados; errores e intentos inevitables y necesarios (a falta de algo mejor) y, en todo caso, capaces de provocar repercusiones positivas en la cohesión social y de garantizar un equilibrio psicológico más sólido, tanto en el individuo como en el grupo.

R. Otto, que ha visto en la experiencia de lo sagrado la raíz de la autonomía del hecho religioso, puede mirar con otros ojos el universo religioso primitivo: unos ojos que no están condicionados por la obsesiva referencia a la ciencia occidental y que van en busca de los signos distintivos de lo numinoso. Y los encuentra. En consecuencia, los fenómenos reductibles a lo mágico y a lo religioso dejan de ser considerados sustitutos de otra cosa y adquieren un significado por sí mismos, que permite situarlos en un ámbito autónomo de características bien definidas.

De la comparación propuesta surge un nuevo elemento que hay que considerar seriamente. Como hemos tenido ocasión de observar, los criterios de evaluación adoptados por el evolucionismo cultural tienen un fuerte componente eurocéntrico; *Das Heilige* parece que va más allá de esta perspectiva, aunque no lo haga de forma explícita. La categoría de lo sagrado, en la medida en que aspira a tener un alcance no limitado a un ámbito determinado, está plasmada de tal modo que no se ve unilateralmente afectada por el influjo de un determinado condicionamiento cultural. Esto lo confirma el hecho de que por medio de esta categoría R. Otto consigue no sólo penetrar en la que, según él, es la esencia de la tradición judeocristiana, sino que sabe también moverse en otras dimensiones de la religiosidad, como la del budismo o del islam, desde una perspectiva etnológica. Al margen de la opinión que a cada uno le merezca la propuesta de interpretación de Otto, lo cierto es que la postura intelectual dominante en *Das Heilige* está inspirada más en un criterio de equidistancia respecto a las distintas formaciones religiosas que de exaltación *a priori* de una religión, la de Occidente, con el consiguiente menosprecio de todas las demás. La capacidad de discernir la «dignidad» de lo mágico da testimonio de la firme independencia del autor respecto a los prejuicios eurocéntricos más arraigados. La afirmación de la superioridad del cristianismo no se opone a cuanto estamos afirmando, puesto que no se hace desde una perspectiva eurocéntrica, sino que es el resultado de un juicio formulado *a posteriori* sobre la base de un criterio general.

34. *Ibid.*

No tenemos las premisas necesarias para sostener que la obra de Otto, en su conjunto, carece de zonas oscuras y de ambigüedad: tal como hemos observado, sobre la religión de los primitivos sigue pesando, a pesar de todo, una especie de condena de atraso, que permite la persistencia de ciertos esquemas mentales. Por otra parte, *Das Heilige* carece de una postura teórica frente al eurocentrismo, ya sea porque resulta totalmente ajena al espíritu de la obra o porque exige un clima cultural diferente. Y, sin embargo, a la hora de analizar el libro resulta muy patente la necesidad de disponer de un criterio interpretativo que permita examinar los contextos religiosos más diversos sin ninguna exclusión apriorística. Con ello, de manera implícita o indirectamente, Otto deja planteado un gran problema a los estudiosos no de una, sino potencialmente de todas las religiones: un problema cuya solución pasa por un replanteamiento completo de la mentalidad eurocéntrica.

4. La fenomenología religiosa: G. Van der Leeuw

Existe una sólida relación entre la propuesta teórica de R. Otto sobre la esencia de lo sagrado y la interpretación de la religión que se configura en el ámbito de la fenomenología religiosa. La fenomenología religiosa es una corriente de pensamiento muy compleja en la que confluyen, como ha destacado De Martino,[35] algunas de las más significativas manifestaciones de la cultura alemana moderna y contemporánea: hay que señalar, junto a R. Otto, la teoría del *Erlebnis* de Dilthey, la fenomenología de Husserl adaptada a la religión por Max Scheler y algunos aspectos significativos del existencialismo de Heiddeger y de Jaspers. Son suficientes estas referencias para hacernos una idea de la altura intelectual, que convierte la fenomenología religiosa en un punto de referencia imprescindible, a pesar de las serias reservas que pueda suscitar. En este sentido, tanto la trayectoria científica de Pettazzoni como la de De Martino resultan ejemplares.

El autor que en su obra expresa de una manera emblemática el espíritu que anima la fenomenología religiosa es indudablemente Gerardus Van der Leeuw, cuya obra principal, *Phänomenologie der Religion*, nos servirá de guía.[36]

35. E. De Martino, «Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (en lo sucesivo *SMSR*), 24-25 (1953-1954), p. 1.

36. La primera edición de esta obra se remonta al año 1933 y representa la ampliación de la editada en 1925. En 1948 se preparó la edición francesa, una reelaboración del original de 1933, que contiene numerosos cambios y ediciones, efectuados por el propio autor con la ayuda del traductor. La segunda edición alemana de *Phänomenologie der Religion* la realizó, a la muerte de G. Van der Leeuw (1950), su hijo J. R. Van der Leeuw, sobre la base de un esquema preparado por el autor; se corresponde en sus líneas básicas con la edición francesa mencionada y apareció en Tubinga en 1956.

La influencia de R. Otto resulta evidente desde el comienzo, es decir, desde que presenta lo sagrado como «fuerza» o «potencia»

> que no es posible hacer derivar de nada, sino que *sui generis* y *sui iuris*, sólo puede ser designada con términos religiosos, como «santo» o palabras equivalentes, que siempre tienen el significado de sospecha o presentimiento de lo absolutamente diferente. Instintivamente, tenderíamos a evitarlo, sin embargo nos sentimos impulsados a buscarlo. El hombre debe apartarse, alejarse de la potencia, y también debe interesarse por ella. Ya no sería capaz de soportar ni un «por qué» ni un «en consecuencia». Söderblom sin duda tiene razón cuando, comprendiendo que en esta relación reside la esencia de la religión, la define como un misterio. Esto fue presentido aun antes de invocar a cualquier divinidad; de hecho, en la religión Dios llegó tarde.[37]

En este pasaje aparecen plasmados de nuevo los temas constitutivos de lo sagrado como misterio, alteridad absoluta ontológicamente dada, ambivalente en cuanto suscita estados de ánimo que se mueven en dos direcciones opuestas, una centrífuga y otra centrípeta. La vía que permite captar la realidad de los fenómenos religiosos no es la del intelecto, que obliga al sujeto a distanciarse del objeto investigado, sino la de la experiencia real, que implica, por el contrario, la necesidad de introducirse en los fenómenos mismos a fin de revivirlos. La experiencia directa así connotada no se agota en sí misma, sino que tiende a alcanzar la esencia última de los fenómenos religiosos, liberada de cualquier referencia al plano objetivo de lo real; el punto culminante de ese enfoque de lo religioso lo representa la síntesis intuitiva de todas las esencias, síntesis que actúa de mediadora en el acceso al «tipo ideal» de religión.

Es demasiado fácil reconocer el carácter fundamentalmente irracionalista de la propuesta interpretativa de Van der Leeuw; carácter que dio lugar a la reacción polémica por parte de estudiosos (desde Pettazzoni a De Martino y Brelich, por citar solamente a los italianos) inclinados a fundamentar el análisis y la interpretación de los hechos religiosos sobre una base completamente diferente, caracterizada por remitirse sustancialmente a la razón histórica. Sin embargo, los estudiosos mencionados, aunque dejaban claras las razones de la oposición científica, demostraron que preferían la perspectiva más estimulante del enfrentamiento dialéctico a la lógica de la oposición frontal. No era una decisión fácil, y obedecía al reconocimiento de que, más allá de las divergencias, existían elementos de convergencia con algunos planteamientos culturales significativos de la obra de Van der Leeuw. Desde esta perspectiva, hay que señalar ante todo la afirmación del valor autónomo de la religión que caracteriza la obra de Van der Leeuw; en segundo lugar, hay que destacar la polémica iniciada por la fenomenología religiosa en contra de la orientación positivista, muy reductiva ante lo religioso. El motivo de fondo de esta decisión era el intento de introducir la reflexión sobre la religión en el centro del debate cultural europeo.

37. G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*.

5. G. Van der Leeuw: la «conducta mágica»

No puede decirse que sea secundario el interés de Van der Leeuw por la literatura etnoantropológica: en este sentido, hay que mencionar de forma especial a un estudioso, L. Lévy-Bruhl (al que dedicaremos un apartado), que fue en quien más se inspiró Van der Leeuw. Tanto Lévy-Bruhl como Van der Leeuw consideran que, para comprender el universo de los primitivos y, por lo tanto, su universo religioso, es necesario tener en cuenta que la mentalidad primitiva actúa según unas leyes que no son las mismas por las que se rige nuestra mentalidad occidental moderna. La diferencia se vuelve clamorosa si se considera que el principio de identidad y de no contradicción resulta ajeno a la mentalidad primitiva, que está condicionada por el principio de la participación, que implica básicamente la abolición de los límites que para nosotros, los occidentales, mantienen separadas entre sí las distintas realidades que constituyen el mundo. Se establece así un régimen de fluidez y de «confusión», en el que se convierte en norma el hecho de que una entidad cualquiera prolongue su existencia más allá de sus propios límites aparentes, participando de este modo de otras entidades, insertas a su vez en otros circuitos de participación. (La obra que mejor refleja la profunda influencia de Lévy-Bruhl en Van der Leeuw es *De primitieve mensch en de religie*, 1937.)

De todo lo expuesto puede deducirse que el hombre primitivo no concibe el mundo como un dato exterior, sino como algo que coexiste con él mismo y que, en consecuencia, puede dominarse desde dentro. Y es gracias a la magia que se concreta el dominio del mundo; para comprender el sentido de esta afirmación, hay que adoptar como punto de partida de la reflexión la noción de «protesta» que, según la interpretación de Van der Leeuw, conforma la conducta mágica. Mediante la protesta el hombre expresa la tensión cultural que le impulsa a oponer su propia voluntad a lo que es dado por naturaleza: el hombre mágico dirige su protesta a las potencias «diferentes», tanto cuando se opone al instinto animal para elevarse por encima de él, como cuando actúa para transformar en cosmos el ambiente natural, en el que se halla situado por su condición de animal. En resumen, «la forma más antigua de reunir las cosas esparcidas en una imagen del mundo que forme un todo fue la magia».[38]

La condición previa, sin la que no sería posible el dominio creador del que hemos hablado, es la capacidad del operador mágico de incorporar el mundo, de transferirlo a su interior; la dinámica de la participación desvela este tipo de posibilidad, que contiene en sí misma los signos distintivos de la conducta mágica.

Además del que acabamos de considerar, existe otro plano en el que se manifiesta la experiencia religiosa primitiva: se trata de la «conducta que configura (imágenes) en mitos (configuración mítica)», que se opone en la forma a la conducta mágica, pero que comparte los mismos objetivos. Cuando el hombre se expresa en el ámbito del mito, otorga una imagen a las potencias del mundo: al hacerlo, proyecta el mundo fuera de sí, a diferencia de lo que sucede en la experiencia de la interiorización mágica del mundo. La afinidad básica entre ambas conductas, que se dan al mismo tiempo y se completan mutuamente, proviene de que ambas tienden al gobierno del mundo, entendido como dominio creador.

Nos queda por ver en qué términos se establece la relación magia-religión: según

38. *Ibid.*

Van der Leeuw, no existe una oposición real entre ambas, aunque cada una posee sus propias características; no hay una oposición de fondo, porque el elemento constitutivo tanto de la magia como de la religión es el encuentro con la potencia «diferente». Considérese, a este respecto, el siguiente pasaje:

> No es, pues, admisible establecer una cierta oposición entre religión y magia como si la primera hubiera sucedido a la segunda, de modo que la magia sería arreligiosa y la religión no habría sido nunca mágica. La magia es una religión porque tiene relación con las potencias. No necesita ningún dios, sino que obrando sin dios se puede muy bien obrar religiosamente. Lo que distingue a la magia de la otra religión es que, en principio, quiere dominar el mundo, gobernarlo.[39]

Como puede verse, el intento de definir sobre nuevas bases el conjunto de las cualidades distintivas de la religión conduce una vez más a abordar el problema crucial de la relación religión-magia y a resolverlo haciendo más flexibles las fronteras que tradicionalmente, en la cultura occidental, separan claramente ambos fenómenos. G. Van der Leeuw llega a considerar la magia como religión en el pleno sentido del término. Las «nuevas bases» a que hemos aludido se refieren a la exigencia, que ha sido posible gracias a la consolidación de la ciencia etnológica, de debatir de nuevo todo el ámbito de la cultura, incluida la religión, desde una perspectiva mental capaz de integrar en sí misma la alteridad, sin apartarla o relegarla a una situación marginal. Desde esta óptica, es significativa la contribución de Van der Leeuw, sobre todo por el esfuerzo de renovación que supone; en cuanto a la interpretación de lo mágico, el elemento más atractivo es el reconocimiento del papel decisivo que le corresponde a la conducta mágica en el proceso de superación de lo que es dado por naturaleza. Van der Leeuw, enfrentándose al evolucionismo cultural, no sólo no limita la magia a los primeros estadios del desarrollo humano sino que la considera una estructura permanente del espíritu humano. Más exactamente, la magia constituye, junto con el mito, el estrato más profundo de la vida espiritual humana; para entender bien este pasaje, hay que tener presente el paralelismo establecido por Van der Leeuw entre la dimensión onírica y la mágico-mítica.

> La dominación mágico-mítica representa lo mismo que la vida del sueño respecto al estado de vigilia. La psicología reciente nos ha enseñado que la una no es menos real que el otro. El estudio del sueño, para penetrar en el secreto de la vida, sigue una vía tan segura como las investigaciones sobre la conciencia en el estado de vigilia.[40]

Estas palabras nos configuran un cuadro cultural interesante y complejo, sobre todo por su apelación a la psicología: sin embargo, en estos casos hay que juzgar con la máxima cautela para evitar el riesgo de caer en una superposición automática de datos y perspectivas hermenéuticas que pertenecen a ámbitos disciplinarios distintos.

39. *Ibid.*
40. *Ibid.*

IV. La escuela sociológica francesa y el ámbito mágico-religioso

1. É. DURKHEIM: LA BÚSQUEDA DE LO ESENCIAL

No es éste el lugar más adecuado para trazar el perfil de un intelectual complejo como É. Durkheim, que ocupa una posición destacada en el panorama de los estudios antropológicos y, sobre todo, sociológicos. Centraremos nuestra atención en las importantes reflexiones de Durkheim sobre el fenómeno religioso en cuanto tal: reflexiones marcadas por el enfoque sociológico de la realidad cultural y que, precisamente debido a este factor, han enriquecido con fermentos innovadores el campo de las ciencias religiosas. La obra que mejor expresa el punto de vista de Durkheim sobre la religión es sin duda *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (París, 1912):[41] a ella nos referiremos constantemente en el transcurso de nuestra exposición, otorgando prioridad a la dimensión teórica sobre el análisis de fenómenos religiosos concretos, como el totemismo, que también es tratado ampliamente.

Esta obra aborda, desde las primeras frases, una cuestión metodológica importante, que concierne al papel que desempeña la etnología en el planteamiento de una investigación de carácter histórico-cultural. Más exactamente, Durkheim se pregunta por el significado que hay que atribuir al estudio de las formas elementales de la vida religiosa, que son además las que aparecen en las culturas primitivas. En la respuesta de Durkheim se descubre una línea de pensamiento que insiste en un punto clave: en general, el análisis de las formas elementales de un determinado fenómeno revela posibilidades cognoscitivas inexploradas y de gran alcance, puesto que permite al estudioso captar lo que hay de esencial en el fenómeno mismo. En este caso concreto, la investigación de las formas elementales de la vida religiosa permite penetrar en la esencia última y universal de la religión como dimensión autónoma.

Se trata ahora de intentar comprender las implicaciones que subyacen en esta perspectiva de investigación, que se basa en la coincidencia de lo primitivo con lo elemental, entendido como esencial. La noción de esencial no presenta en este caso el sentido metafísico que aparece cuando se idealiza el mundo primitivo como sede de valores originarios, cuya sustancia se manifiesta en formas completamente puras. En Durkheim se abre paso una perspectiva diferente: las sociedades primitivas se caracterizan, con respecto a las sociedades más avanzadas, por una uniformidad intelectual y moral mucho más intensa.

> El menor desarrollo de la individualidad, la entidad más reducida del grupo, la homogeneidad de las circunstancias externas, todo contribuye a reducir al mínimo las diferencias y las variaciones. El grupo manifiesta regularmente una uniformidad intelectual y moral que en las sociedades más avanzadas raras veces encontramos. Todo es común a todos. Los movimientos son estereotipados; todos realizan los mismos en las mismas circunstancias, y este conformismo de la conducta es una expresión del con-

41. Traducción castellana: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid.

> formismo del pensamiento. Puesto que todas las conciencias son transportadas por las mismas corrientes, el tipo individual se confunde prácticamente con el tipo genérico; y como todo es uniforme, también todo es sencillo.[42]

Esta homogeneidad en que tanto énfasis se pone excluye la presencia de intereses económico-sociales divergentes, que llevan a manipular el patrimonio de la cultura en beneficio de un grupo, de un clan, de una clase o de un individuo que se enfrente al resto de la sociedad. En síntesis, la uniformidad social y cultural protege de las distorsiones ocasionadas por el predominio de intereses partidistas; si proyectamos este principio al terreno que nos interesa, obtenemos que la religión de los primitivos está protegida de las alteraciones que normalmente son atribuibles a las intervenciones de los sacerdotes, o en el otro extremo, a la imaginación popular. En las sociedades no complejas (o primitivas) la religión muestra, pues, sus características constitutivas en estado puro: a ese ámbito de ideas remite la noción de esencialidad, que convierte el estudio de las «formas elementales» en algo digno de la máxima atención.

En la postura de Durkheim, cuyas líneas generales presentamos, los aspectos problemáticos se combinan con los más sólidos y estimulantes. Entre los primeros se encuentra la hipótesis que sostiene el edificio y que remite al principio de la uniformidad de la cultura humana y, por lo tanto, del espíritu humano. En el caso concreto de la religión, Durkheim da por sentado que en todas partes posee las mismas características básicas y la misma función; de hecho, lo que varía sólo afecta al modo inmediato o mediato a través del cual la esencia común del fenómeno se manifiesta en las diversas formas de organización social. En resumen, el contacto con los documentos etnográficos no se valora como un medio de comparación con lo culturalmente diverso, puesto que la idea de continuidad prevalece sobre la de discontinuidad. La relación entre la civilización occidental avanzada y las civilizaciones primitivas no es la que existe entre dos historias culturales de diferente orientación, sino que es más bien la que media entre dos aspectos (o estadios) de una única historia. En definitiva, el enfoque que hace Durkheim de los primitivos se ve doblemente condicionado: por un lado, en el planteamiento teórico que acabamos de esbozar se advierte la influencia del evolucionismo cultural que, sin embargo, en otros aspectos aparece superado; por otro lado, a propósito de la noción de «elemental», hay que destacar que no parece del todo aplicable a los fenómenos culturales y a la vida religiosa en particular. Los fenómenos culturales no sólo son intrínsecamente complejos en cualquier contexto, sino que además resultan difícilmente aislables en su pureza originaria, puesto que por su naturaleza siempre participan de los distintos planos de lo real y son objeto de continuos enriquecimientos y alteraciones, que constituyen una parte integrante de su existencia.

Sin embargo, las reservas expresadas no afectan al núcleo de la propuesta metodológica de Durkheim, que consiste en subrayar con fuerza la necesidad de replantear los grandes temas de la cultura y de la sociedad, recorriendo los nuevos caminos abiertos por la investigación etnológica. Puede que ni siquiera se comparta la imagen que de los primitivos nos transmite Durkheim, pero sigue siendo válida la propuesta metodológica, que pretende incluir a los primitivos en el centro del debate cultural que debía renovar *ab imis* la esencia del humanismo occidental.

42. *Ibid.*

2. Los productos del pensamiento religioso: las representaciones colectivas

Cuando Durkheim desea ilustrar de forma sintética el proyecto cultural en que se basa *Las formas elementales de la vida religiosa*, utiliza las siguientes palabras: «El estudio que abordamos es un modo de replantear *en condiciones nuevas* el viejo problema del origen de la religión».[43]

Son palabras ponderadas, sobre las que vale la pena reflexionar, sobre todo porque en ellas se encierra el significado de la relación que vincula a Durkheim con el evolucionismo cultural: relación en que las razones del distanciamiento prevalecen sobre las de la continuidad. Durkheim se adentra en la senda que, más que cualquier otra, pertenece a los evolucionistas y aborda el problema de las formas originarias de la religión; pero al mismo tiempo pone en evidencia sus propias diferencias respecto a los viejos modelos: diferencias que dependen del método de investigación y sobre todo, añadimos nosotros, de la mirada que dirige a la religión y que es capaz de captar valores inéditos del fenómeno. La divergencia se manifiesta claramente en la negativa de Durkheim de reducir la religión a error, puesto que ninguna institución humana basada en el error tiene probabilidades de perdurar. Durkheim aborda el tema de la religión animado por intenciones concretas, que se perciben claramente en el siguiente fragmento:

> Abordamos el estudio de las religiones primitivas con la seguridad de que están apegadas a lo real y lo expresan: este principio aparecerá constantemente en los próximos análisis y discusiones, y lo que criticamos a la escuela de la que nos distanciamos es precisamente haberlo ignorado. Indudablemente, si sólo se tiene en cuenta el aspecto formal, estas creencias y prácticas religiosas pueden resultar a veces desconcertantes. Pero tras el símbolo hay que saber captar la realidad que éste representa y que le da su auténtico significado...
>
> No hay, pues, religiones falsas. A su manera todas son verdaderas; todas responden, aunque de forma diferente, a determinadas situaciones de la existencia humana.[44]

Como podemos ver, la búsqueda de lo originario en la religión, que impulsa a Durkheim a ocuparse de los primitivos (aparentemente al modo de los evolucionistas), se mezcla indisolublemente con la búsqueda del auténtico significado del fenómeno religioso: en este sentido, la distancia respecto a Frazer no podría ser mayor. Las dos perspectivas acaban identificándose en la medida en que esa autenticidad se pone plenamente de manifiesto precisamente en las formas socioculturales originarias, por las razones que hemos explicado antes: ésa es una de las características del pensamiento de Durkheim, que no es conciliable con los postulados teóricos de la escuela evolucionista.

Según Durkheim, los primeros sistemas de representación del mundo elaborados por el hombre son de origen religioso: esta afirmación es representativa del espíritu con el que Durkheim se acerca a la religión, rechazando no sólo el reduccionismo de los evolucionistas, sino también las valoraciones del fenómeno hechas desde una perspectiva puramente irracional y emotiva. La representación del mundo, es decir,

43. *Ibid.*
44. *Ibid.*

la visión cultural que toda sociedad proyecta sobre la realidad exterior, constituye el contenido auténtico del simbolismo religioso, más perceptible por el hombre de ciencia que por el hombre de fe. La teoría de Durkheim da un salto cualitativo al afirmar que las representaciones colectivas de carácter religioso conciernen tanto al plano de los contenidos como al de las formas, es decir, de las categorías mentales sobre cuya base esos contenidos son elaborados y organizados. Las nociones de tiempo, espacio, género, número, causa, etc., «constituyen el armazón de la inteligencia»: según Durkheim, las creencias religiosas primitivas contienen las más importantes de estas nociones. «Nacieron de la religión y en la religión; son un producto del pensamiento religioso.»[45]

Valga como ejemplo la categoría de tiempo, que sería impensable si fuera un *continuum* indiferenciado; el tiempo se vuelve perceptible cuando se pueden distinguir en él momentos diferentes, cuando se puede medir y expresar por medio de signos objetivos. La creación de la noción o categoría de tiempo es una de las consecuencias fundamentales que se derivan del dominio de la cultura sobre la naturaleza; esa categoría hay que entenderla como «un esquema abstracto e impersonal que envuelve no solamente nuestra existencia individual, sino la de la humanidad».[46] Para que esto suceda es absolutamente necesario que existan puntos de referencia fijos y precisos, en relación con los que puedan situarse todos los acontecimientos posibles.

> No es *mi tiempo* el que está así organizado, sino el tiempo tal como es pensado objetivamente por todos los hombres de una misma civilización. Basta con esto para vislumbrar que una organización semejante debe ser colectiva. Y, de hecho, de la observación se deriva que estos puntos de referencia indispensables, respecto a los que todas las cosas se clasifican en el tiempo, proceden de la vida social. Las divisiones en días, semanas, meses, años, etc. corresponden a la periodicidad de los ritos, de las fiestas y de las ceremonias públicas. Un calendario expresa el ritmo de la actividad colectiva, además de garantizar su regularidad.[47]

Cuando Durkheim elabora esta tesis, de gran consistencia teórica, no solamente utiliza sus propias investigaciones, sino también las de otros investigadores que trabajan en el mismo ámbito, especialmente M. Hubert y M. Mauss.[48] Entre los datos más significativos del pasaje citado cabe señalar la caracterización de la religión en un sentido eminentemente social. Si la sociedad se basa en individuos que comparten las mismas representaciones fundamentales (como la del tiempo), y si éstas son un producto de la religión, resulta que la característica esencial de la religión es la capacidad de unir, de contribuir a crear las bases de la existencia colectiva.

En resumen, *Las formas elementales de la vida religiosa* se sitúa entre dos planos estrechamente relacionados: el de la sociología religiosa, que destaca sobre todo en el análisis del fenómeno del totemismo, y el de la teoría del conocimiento, que atribuye el origen de las categorías intelectuales a las representaciones religiosas «elementales». A propósito de esto, resultan aleccionadoras las afirmaciones de R. Cantoni en la Introducción a la obra de Durkheim:

45. *Ibid.*
46. *Ibid.*
47. *Ibid.*
48. Véase el capítulo «La représentation du temps dans la religion», en H. Hubert y M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, París, 1909.

> El hombre arcaico se nos aparece en la obra de Durkheim como un animal social que ya ha llevado a cabo la mayor de las revoluciones, la invención de una cultura religiosa que encierra como en un capullo todas las futuras formas culturales. La *mens* del primitivo no es un lugar donde se concentran los errores, supersticiones, alucinaciones, torpezas y simplezas, sino que es un crisol donde se forman el orden intelectual y moral, un antecedente de lo que serán las grandes estructuras normativas y los grandes significados axiológicos de la vida asociada.[49]

Según Cantoni, una de las bases sobre las que se apoya el sistema teórico de Durkheim es el principio que establece la continuidad sustancial del pensamiento humano en su estructura categorial; principio que induce al estudioso francés a elevar las representaciones religiosas de los primitivos «al rango de grandes precedentes de lo que serán las estructuras racionales y científicas de la cultura moderna».[50] Ahora bien, precisamente el problema de la continuidad o de la discontinuidad entre lo primitivo y lo moderno, lo religioso y lo racional constituye uno de los temas más intensamente debatidos en el seno de la escuela sociológica francesa (y no sólo en ésta): tendremos ocasión de volver sobre el tema cuando analicemos el punto de vista de Lévy-Bruhl.

3. La oposición sagrado/profano y la definición mínima de religión

El pensamiento religioso posee una característica muy peculiar, que permite distinguirlo de las otras formas de pensamiento, ya que implica dividir el mundo en dos esferas distintas, una que abarca todo lo que es sagrado y otra que contiene todo lo que es profano. La antítesis → sagrado/profano, que es el pilar que sostiene la clasificación básica de lo real, es el elemento que permite delimitar el ámbito específico de lo religioso. En la interpretación de Durkheim, la oposición entre lo sagrado y lo profano es total: las formas de esta oposición varían según el contexto, pero la oposición en sí misma se concibe como un hecho universal. «No existe en la historia del pensamiento humano otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferentes, tan radicalmente opuestas la una a la otra.»[51] La heterogeneidad entre estos dos ámbitos de lo real no excluye *a priori* que exista algún tipo de comunicación entre sí, pero exige que se respeten unas reglas culturales precisas capaces de regular el contacto. Por ejemplo, el individuo profano que está en situación de aproximarse a lo sagrado se ve obligado a adquirir en cierto modo y en cierta medida las características de lo sagrado, experimentando así un cambio temporal de estado centrado, como en los ritos de paso, en la dinámica muerte-renacimiento.

Tanto la dimensión de lo sagrado como el conjunto de las relaciones que existen entre lo sagrado y lo profano están institucionalizadas socialmente: en esta perspectiva hay que encuadrar la función de las creencias y de los ritos. Las primeras son representaciones colectivas que definen la naturaleza de las cosas sagradas y la cuali-

49. R. Cantoni, Introducción a É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milán, 1963, p. XVII.
50. *Ibid.*, p. XIX.
51. É. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa.*

dad de las relaciones entre cosas sagradas y cosas profanas; en los ritos se objetivan las reglas culturales que sancionan las modalidades de la postura humana frente a lo sagrado. Según la concepción de Durkheim, el modelo abstracto de religión se interpreta como un sistema autónomo que abarca un determinado número homogéneo de cosas sagradas, unidas entre sí por relaciones de coordinación y de subordinación; un sistema cohesionado en torno al cual gira un conjunto, también homogéneo, de creencias y de ritos.

Si ésta es la definición mínima de religión, podemos constatar fácilmente que se adapta tanto a la religión como a la magia: cabe preguntarse entonces cuál es el criterio que permite distinguir la una de la otra. Aparece así también en Durkheim la necesidad de definir de nuevo el estatuto cultural de la magia, una vez que se ha establecido sobre nuevas bases, gracias a los conocimientos proporcionados por los etnólogos, la naturaleza del hecho religioso. Lo que sorprende en primer lugar es la semejanza entre los dos fenómenos tratados: desde un punto de vista estrictamente teórico, no parece posible establecer una clara línea divisoria entre la religión y la magia, ya que la magia se configura como una estructura compuesta de creencias y de ritos, aunque hay que destacar que las representaciones mágicas tienen un carácter más rudimentario frente al refinamiento especulativo de las creencias religiosas. Añádase también el hecho de que los → seres sobrehumanos invocados por el mago no difieren de los que aparecen en la religión. Y, sin embargo, según Durkheim, religión y magia no son identificables: un indicio de la diferencia nos lo proporciona la profunda aversión que la religión siente por la magia, y viceversa. Para llegar a captar esa sólida línea divisoria, hay que recurrir a consideraciones que afectan al plano de la socialización.

> Las creencias religiosas propiamente dichas son comunes a una determinada colectividad que manifiesta su adhesión a ellas y practica los ritos que le son debidos. Esas creencias no solamente son aceptadas a título individual por todos los miembros de esa comunidad, sino que pertenecen a todo el grupo y constituyen su unidad. Los individuos que la componen se sienten ligados unos a otros por el simple hecho de tener una fe común. Aquella sociedad cuyos miembros están unidos por el hecho de representarse de la misma manera el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y de convertir estas representaciones en prácticas idénticas, se denomina iglesia. Pero en la historia no encontramos ninguna religión sin iglesia...
>
> El caso de la magia es diferente. Indudablemente, las creencias mágicas siempre tienen un cierto carácter común: a menudo aparecen difundidas entre amplias capas de la población, y en muchos pueblos el número de sus seguidores es semejante al de los seguidores de la religión propiamente dicha. Pero las creencias mágicas no tienen el efecto de crear un vínculo de unión entre sus seguidores y de reunirlos en un mismo grupo que comparta una misma vida. No existe una iglesia mágica.[52]

Como puede verse, la necesidad misma de diferenciar entre sí magia y religión lleva a Durkheim a completar la definición de religión: junto al sistema de creencias y de ritos, construido a partir de la división del mundo en cosas sagradas (es decir: separadas, prohibidas) y cosas profanas, surge con fuerza, como elemento también fundamental, la función de unificación social, función que convierte a la religión en una realidad eminentemente colectiva.

52. *Ibid.*

56. SAGRADO/PROFANO

Las categorías de sagrado y profano se oponen la una a la otra y, al mismo tiempo, se presuponen mutuamente. El ámbito de lo sagrado se extiende a todo lo que sobrepasa el nivel cotidiano de la existencia humana: en él se incluyen, pues, los seres sobrehumanos, la dimensión del mito, la práctica ritual, las normas y las prohibiciones cuyo origen no se considera humano. Si nos situamos en esta perspectiva, resulta totalmente legítima la igualdad sagrado = alteridad: alteridad respecto a lo profano, que coincide con la organización normal del mundo.

Lo sagrado y lo profano no representan solamente dos polos opuestos: junto al plano de la oposición hay que considerar también el de la relación, que tiene diferentes modalidades. Piénsese, por ejemplo, en el importante tema de la fundación mítica, que presenta el mundo profano como producto de la creatividad propia de la fase sagrada de los orígenes (véase la ficha correspondiente al mito).

Para destacar mejor la complejidad de esa relación, puede resultar útil examinar de nuevo la institución de la fiesta (véase la ficha correspondiente), que implica la interrupción del orden profano como condición necesaria para acceder al orden festivo, que tiene un carácter sagrado. Es propio de la fiesta *in primis* el distanciamiento respecto a lo profano: junto a este valor, completamente explícito, aparece un segundo valor, menos evidente pero no menos significativo, que integra al primero e ilustra su significado. La introducción en la dimensión de lo sagrado responde a la necesidad colectiva de restablecer el contacto directo con los sistemas de valores cuyo origen está precisamente en la alteridad, pero que proporcionan sentido a la vida profana. Partiendo de estas bases, es posible pensar en la fiesta como en una institución destinada también a promover —y no sólo a negar— el orden mundano, en la medida en que tiende a recuperar los presupuestos últimos en los que este orden se basa. El ejemplo aducido arroja luz sobre la naturaleza dialéctica de la relación sagrado/profano.

Un factor que ha tenido importantes repercusiones en la orientación de los estudios histórico-religiosos es la manera como se enfoca la realidad de lo sagrado. Para lograr entender la esencia última de la cuestión, aun a riesgo de esquematizarla, podemos recurrir a la siguiente pregunta: ¿lo sagrado representa una realidad autónoma, independiente de cualquier intervención humana, o bien hay que entenderlo como un producto históricamente determinado? La elección de esta segunda alternativa es la que caracteriza la línea laica del pensamiento histórico-religioso que conduce en Italia a la tríada formada por Pettazzoni, De Martino y Brelich.

4. L. Lévy-Bruhl: la dimensión etnológica como alteridad radical

Una de las características destacadas de la extensa producción científica de Lucien Lévy-Bruhl dedicada al análisis del mundo primitivo es la opción metodológica que apela a un relativismo cultural consciente y radical. La dimensión etnológica aparece configurada como lo «totalmente diferente» del universo occidental culto: limitándonos a lo esencial, es distinta la relación entre sujeto humano y mundo, es distinta la relación entre lo natural y lo sobrenatural y es distinta la mentalidad humana en sus múltiples funciones. Esta conciencia es mucho más que una simple constatación, puesto que se traduce en una postura de claro rechazo de cualquier aproximación eurocéntrica a los primitivos y en el consiguiente intento de elaborar

unas pautas de interpretación originales, capaces de restituir el sentido a un sistema de dinámicas culturales muy alejadas de nuestra experiencia y de nuestros hábitos mentales.

En otras palabras, Lévy-Bruhl niega validez al principio basado en el carácter unitario de la forma lógica que vincularía —por encima de las diferencias originadas por el mayor o menor grado de desarrollo— el pensamiento del hombre culto occidental al de los primitivos: principio que, con diferentes formulaciones, aparece tanto en Durkheim como en la escuela antropológica inglesa. Lévy-Bruhl no acepta que las funciones mentales sean siempre y en todas partes las mismas, y sustituye a todos los niveles la idea de continuidad por la de discontinuidad. Esa postura constituye el hilo que une *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) con *La mentalidad primitiva* (1922) y *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931), por citar solamente algunas de las obras más representativas de Lévy-Bruhl. Nosotros nos detendremos sobre todo en el análisis de *La mentalidad primitiva*, considerado hoy en día un clásico, y que ofrece además una síntesis útil del pensamiento de Lévy-Bruhl, cuyo interés por la etnología no es menor que el que siente por la filosofía. En la exposición metodológica que aparece en la Introducción a esta obra, se insiste ante todo en la diferencia que existe entre la mentalidad occidental y la mentalidad primitiva; una diferencia que plantea muchos problemas epistemológicos.

> En vez de colocarnos mentalmente en el lugar de los primitivos que estudiamos y de hacer que piensen como pensaríamos nosotros si estuviéramos en su lugar, cosa que sólo nos puede llevar a formular hipótesis tal vez verosímiles y casi siempre falsas, esforcémonos por desconfiar de nuestros propios hábitos mentales e intentemos descubrir los de los primitivos a través del análisis de sus representaciones colectivas y de las conexiones entre estas representaciones...
>
> Si actuamos así, dejaremos de interpretar de entrada la actividad mental de los primitivos como una forma rudimentaria de la nuestra, como una mentalidad infantil y casi patológica, y pasaremos a considerarla normal, dadas las condiciones en que se ejercita, completa y, a su modo, desarrollada.[53]

De modo que no hay que partir de nuestras ideas, sino de las representaciones colectivas de los otros, que contienen en sí mismas los principios en los que se basan tanto su interpretación de la realidad como los modelos de interacción con la realidad misma. Esa realidad pierde las características de unicidad y totalidad, una vez que se ha admitido la existencia de sistemas lógico-culturales de orientación absolutamente opuesta. Si decidimos utilizar el término «mundo» para designar la realidad culturalmente plasmada según unos criterios culturales precisos, podemos afirmar que la característica esencial del mundo primitivo considerado por Lévy-Bruhl, de la que dependen todas las demás, es la fluidez. Los límites que en nuestro mundo establecen una nítida separación entre el sujeto observante y el objeto observado, entre el hombre y su ambiente exterior, entre las fuerzas sobrenaturales y la naturaleza, en el mundo primitivo son tan extraordinariamente débiles o inexistentes que no determinan una separación, sino una densa interrelación entre ambos términos. A partir de ahí podemos entender el principio básico de la «participación mística», en virtud del cual el individuo humano no puede aislarse ni está aislado del resto

53. L. Lévy-Bruhl, *La mentalidad primitiva*, Siglo Veinte, Buenos Aires.

como creemos nosotros, sino que se configura como una entidad mucho más compleja y amplia, que incluye los «atributos» del individuo mismo, de su doble, de su imagen, de su reflejo. A esto hay que añadir que entre la dimensión humana y el entorno ambiental se establece una comunión secreta, a varios niveles, justificada por el hecho de que tanto uno como otro están animados por las mismas fuerzas vitales «que representan una realidad poderosa, benéfica y maléfica a la vez, manipulable a través del rito y de la práctica ceremonial mágica».[54] Una realidad así, en la que nada está definido ni se puede definir de forma unívoca, desconoce totalmente el principio de identidad y de no contradicción, que es la base de nuestro sistema cognoscitivo y de nuestra representación del mundo: éste es el aspecto en que se manifiesta con mayor claridad la discontinuidad de la que hablábamos anteriormente.

Si pasamos a otro nivel, el principio de «participación» nos permite percibir la función y la especial incidencia de lo sobrenatural en el horizonte de los primitivos:

> Su vida mental (y, por lo tanto, sus instituciones) dependen de este hecho primitivo esencial: que en sus representaciones el mundo sensible y el otro mundo *constituyen una sola cosa.* El conjunto de los seres invisibles es inseparable para ellos del conjunto de los seres visibles. No tiene una presencia menos inmediata que el otro; es más activo y más temible. Por eso ocupa más toda su alma y aleja su mente de la reflexión sobre los datos que nosotros llamamos objetivos. ¿Para qué, si la vida, el éxito, la salud, el orden de la naturaleza, todo, en definitiva, depende en cada momento de las potencias místicas? Si con el esfuerzo humano se puede conseguir algo, ¿no debemos dedicarlo ante todo a interpretar, regular y, si podemos, a provocar también las manifestaciones de estas potencias? Éste es, en efecto, el camino a través del cual la mentalidad primitiva ha intentado desarrollar su propia experiencia.[55]

5. L. Lévy-Bruhl: el horizonte sobrehumano

El pasaje que acabamos de citar contiene algunos puntos fundamentales sobre los que vale la pena reflexionar; el primero y más importante se refiere al plano sobrehumano de carácter mágico, cuya nota destacada es su íntima fusión con el plano humano. Según Lévy-Bruhl, la categoría de lo sagrado no se opone a la de lo profano en las representaciones colectivas de los primitivos, que constituyen la base de su experiencia de lo real; al contrario, la superposición de ambas polaridades, lejos de constituir un acontecimiento excepcional, comprendido en un paréntesis espacio-temporal aparte, representa la norma. De este modo, a falta de una disciplina que regule las apariciones de lo sobrenatural, la realidad parece estar constantemente bajo el signo de la excepcionalidad y de lo extraordinario. No sólo eso, sino que el plano sobrehumano acaba por atraer totalmente el alma y la mente de los hombres, cuya indiferencia por los datos objetivos parece estar justificada por el sentimiento de total dependencia de las fuerzas místicas (o sobrehumanas) que gobiernan todos los ámbitos de la existencia. El cuadro que nos presenta Lévy-Bruhl remite a una religiosidad de sello místico, si tenemos en cuenta el predominio de temas como la permanente búsqueda de los signos de lo sobrenatural, la proyección incesante del

54. C. Tullio-Altan, *Antropologia. Storia e problemi*, Milán, 1983, p. 97.
55. L. Lévy-Bruhl, *La mentalidad primitiva* (la cursiva es mía).

hombre hacia la alteridad no humana y el desinterés por lo mundano, unido al sentimiento de subordinación del que acabamos de hablar.

Puesto que se trata de una perspectiva muy compleja, es preciso evitar los juicios unilaterales y considerar varios planos de análisis. Por un lado, debemos subrayar con gran interés el esfuerzo de Lévy-Bruhl por elaborar un modelo «elevado» de magia primitiva, muy rico en intuiciones fecundas y sin ninguna concesión a los lugares comunes y a las banalizaciones tan frecuentes en este ámbito. Tanto en este aspecto como en la plena conciencia de los enormes problemas que entraña la relación cognoscitiva que puede establecerse entre el Occidente moderno y la alteridad etnográfica, *La mentalidad primitiva* marca un importante cambio de perspectiva en el campo de los estudios antropológicos e histórico-religiosos. No obstante, tampoco puede considerarse una limitación el hecho de que, en la interpretación de Lévy-Bruhl, el hombre primitivo como sujeto *tout-court* y, especialmente, como sujeto de cultura acabe desapareciendo completamente. Porque, en realidad, ¿cómo es posible conciliar la producción de cultura con la falta de reconocimiento de cualquier clase de autonomía al plano humano y con la permanente subordinación a las «fuerzas» sobrenaturales que acaban dominando totalmente al hombre?

Es posible ver en la obra de Lévy-Bruhl una valoración contradictoria del universo primitivo: por un lado, es calificado positivamente teniendo en cuenta la mayor riqueza de la experiencia humana, puesto que —a diferencia de lo que ocurre en la realidad occidental moderna— participa simultáneamente de múltiples planos de lo real. Pero, por otra parte, hay que insistir en que esa misma concepción primitiva de la realidad no deja espacio para la autonomía creativa y la capacidad operativa del hombre, de modo que anula la posibilidad de intervención cultural sobre la naturaleza.

El siguiente pasaje, que pone el énfasis en la dimensión emotiva y señala la progresiva ausencia de los factores que contribuyen a sostener la actuación humana culturalmente orientada, confirma lo que acabamos de afirmar:

> Omnipresencia de los espíritus, maleficios y sortilegios siempre amenazadores en la sombra, muertos estrechamente mezclados con la vida de los vivos: este conjunto de representaciones es para los primitivos una fuente inagotable de emociones, y a este conjunto debe su actividad mental sus características esenciales. No es solamente mística, es decir, orientada constantemente hacia las fuerzas ocultas. No es solamente prelógica, es decir, indiferente casi siempre a la contradicción. Es algo más: la causalidad que representa es diferente de la que a nosotros nos resulta familiar, y esta tercera característica va unida a las dos primeras ... Mientras que para nosotros la causa y el efecto se dan ambos en el tiempo y casi siempre en el espacio, la mentalidad primitiva admite constantemente que sólo se perciba uno de los dos términos; el otro pertenece al conjunto de los seres invisibles y no perceptibles.[56]

Reaparece el tema de las representaciones colectivas: a este respecto, hay que precisar que, mientras para Durkheim esas representaciones dejan traslucir las estructuras normativas esenciales y socialmente compartidas, para Lévy-Bruhl su rasgo distintivo proviene de su capacidad de expresar el clima espiritual especial que es la base de los comportamientos y de las reacciones *afectivas* del grupo. Si tomamos como referencia el pasaje antes citado, estas representaciones actúan sobre dos factores convergentes: por un lado, aparece una especie de permanente estado de asedio por parte de las fuerzas sobrenaturales que pone cerco a la existencia humana; por otro lado, aparece también consolidado el dato básico relativo a la tendencia mística que se objetiva en la atención obsesiva que los hombres prestan a lo que está oculto, a lo que está más allá del plano objetivo. Las consecuencias inevitables de este

56. *Ibid.*

57. SERES SOBREHUMANOS

Todas las culturas poseen un mundo superior poblado de seres sobrehumanos que, de forma dinámica y articulada, remite a la dimensión social, económica y política propia de cada uno de los contextos históricos, considerados en las distintas fases de su devenir. Eso no impide que se puedan hallar algunos criterios abstractos que permitan esbozar ciertas categorías de referencia: los principios-guía, caracterizados por A. Brelich, siguen conservando toda su validez. Brelich (1966) distingue ante todo los seres sobrehumanos que actúan solamente en el plano del mito de los que siguen manteniendo una presencia activa: los primeros no son objeto de culto, aunque no por esto carecen de función, puesto que, lo mismo que el mito, «fundan» determinados aspectos de la realidad, o bien toda la realidad. (Por culto se entiende el conjunto de relaciones rituales institucionalizadas que unen la esfera humana con la sobrehumana.) Se incluyen entre éstos el «Creador ocioso» (llamado así porque después del acto creativo deja de actuar), el «Trickster» (es decir, el «Bribón divino», que encarna el caos, negativo y positivo a la vez en cuanto premisa del orden cósmico), el «Dema» (cuya característica más destacada es la muerte por descuartizamiento, que remite simbólicamente al troceamiento al que son sometidos los tubérculos para que puedan germinar); el «Héroe cultural» (el responsable metahistórico de la organización cultural propia de cada civilización).

En cuanto a los seres sobrehumanos cuya presencia va más allá del mito, Brelich introduce una sutil distinción: por un lado, agrupa los que son la expresión cultural de las realidades que son fundamentales para el hombre, pero que no se pueden gobernar —total o parcialmente— con medios humanos. Entre éstos se encuentran el «Señor de los animales», la «Tierra madre», el «Ser supremo», que concentran en sí, respectivamente, los peligros y las necesidades propios del mundo de la caza, del mundo agrícola y de toda la existencia. El hecho de establecer relaciones de culto con tales entidades responde a la necesidad humana de someter a la disciplina de la cultura lo que de otro modo quedaría confiado al azar. Por otro lado, Brelich distingue una categoría de seres sobrehumanos que siguen manteniendo una presencia activa, y cuya característica más destacada no es tanto representar sino controlar la realidad no humana, de una forma que no está al alcance del hombre. En esta categoría pueden incluirse, entre otros, los «Antepasados», los «Espíritus protectores» y los «Fetiches».

Más complejas son las divinidades politeístas, aunque también presentan muchos de los requisitos propios de los seres sobrehumanos activos que acabamos de examinar: las divinidades presuponen, ante todo, la aparición de esa forma de civilización llamada convencionalmente «superior» (cultivo de cereales, uso del arado, asentamientos urbanos estables, estratificación social, especialización por oficios y uso de la escritura son las características más destacadas), poseen cada una de ellas una personalidad perfectamente caracterizada y diferenciada, relacionada con un sector concreto de la realidad, y están coordinadas en un sistema unitario (el panteón).

El dios único, por su parte, va más allá de los límites propios de las divinidades politeístas, puesto que posee cualidades intrínsecas (la más significativa es la trascendencia) que lo diferencian claramente de estas últimas.

tipo de representaciones son la indiferencia frente al principio de no contradicción (en el que reside el carácter prelógico de la mentalidad primitiva) y la imposibilidad de adscribir totalmente a la dimensión mundana la dinámica de la relación de causa y efecto.

Dadas estas premisas, las operaciones mágicas que surgen de una mentalidad como la esbozada por Lévy-Bruhl tienen como único objetivo actuar de mediadoras ante la esfera de las potencias ocultas, la única que resulta decisiva. Habrá que esperar a De Martino, profundamente interesado en la obra de Lévy-Bruhl, aunque discrepa de algunos planteamientos,[57] para obtener una visión articulada del mundo de la magia, en el que ésta aparece valorada desde una perspectiva inédita, es decir, en relación con la exigencia humana de mantenerse firme en el mundo para actuar en él, frente al riesgo de ser dominado.

6. M. Mauss: teoría general de la magia

L'Esquisse d'une théorie générale de la magie, escrito por M. Mauss en colaboración con H. Hubert,[58] sigue siendo todavía un punto de referencia indispensable para quien esté interesado en el problema de la sistematización científica de la magia como fenómeno sociocultural. El núcleo de la propuesta teórica de Mauss comprende, en sucesión lógica, los siguientes puntos: reconocimiento del valor fundamentalmente social de la magia; análisis de la noción de *mana*; examen de la relación que vincula el aspecto sobrehumano de la magia a una determinada organización social; búsqueda de las semejanzas y diferencias entre magia y religión. En cuanto al método, Mauss (y Hubert) recurre con cautela crítica a la comparación intercultural y consigue, casi siempre, llegar a una forma de equilibrio entre la abstracción especulativa y la comprobación concreta de las realidades sociales.

Para ilustrar el primero de los puntos señalados, puede resultar útil comenzar por una afirmación de principio, basada enteramente en la oposición entre lo individual y lo social, entendiendo lo social en el aspecto de la tradición y del consenso colectivo.

> Los ritos mágicos y toda la magia son, en primer lugar, hechos de tradición. Los actos que no se repiten no son mágicos. Los actos en cuya eficacia no cree todo el grupo no son mágicos. La forma de los ritos es totalmente transmisible y es confirmada por la opinión. De ahí que los actos estrictamente individuales, como las prácticas supersticiosas personales de los jugadores, no puedan ser llamadas mágicas.[59]

El segundo punto, que se refiere a la dimensión sobrenatural, merece la mayor atención. Hay que decir ante todo que el *Esquisse* no nace de la observación directa de los hechos etnográficos, sino de la utilización teórica de monografías etnográficas, examinadas en profundidad y puestas al servicio de un proyecto de investigación original y de amplio alcance. Concretamente, la obra que más inspiró a Mauss fue *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore*, publicada por el misionero y lingüista R. H. Codrington en 1891 (The Clarendon Press, Oxford). Esta

57. E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, 1941, pp. 17 y ss.
58. Publicado en *Année Sociologique* (1902-1903).
59. M. Mauss, *L'Esquisse d'une théorie générale de la magie.*

célebre monografía introdujo en la historia de los estudios histórico-religiosos el término-concepto de *mana*, del que se ha discutido mucho, sobre todo por parte de los estudiosos interesados en el problema de las primeras formas de religión.

La noción de *mana* resulta especialmente compleja, puesto que se refiere al mismo tiempo a una fuerza, a un ser, a una acción, a una cualidad y a un estado. Sin embargo, es posible reducir los distintos *mana* a una única potencia indeterminada, repartida, por así decir, entre hombres, espíritus, cosas y acontecimientos. El acceso a esta perspectiva unificadora se produce gracias a la consideración del *mana* como cualidad extraordinaria que se superpone a las realidades más diversas proyectándolas en una dimensión que está más allá del nivel normal de lo real.

> Este elemento añadido es lo invisible, lo maravilloso, lo espiritual y, en definitiva, el espíritu en el que reside toda eficacia y toda vida. No puede ser objeto de experiencia, porque en realidad absorbe la experiencia; el rito lo añade a las cosas y él es de la misma naturaleza que el rito ... Es al mismo tiempo sobrenatural y natural, porque está difundido por todo el mundo sensible, respecto al cual es heterogéneo y, sin embargo, inmanente. Esta heterogeneidad siempre es percibida y este sentimiento se manifiesta alguna vez a través de actos. El *mana* está separado de la vida ordinaria y es objeto de una reverencia que puede llegar hasta el tabú.[60]

La noción de *mana* que, gracias a la comparación, se revela profundamente afín a la de *orenda* propia de los iroqueses y a la del *manitu* de los algonquinos, es reinterpretada por Mauss como categoría del pensamiento colectivo y como fundamento del sistema mágico. El elemento distintivo más importante del *mana*, el que reúne los distintos rasgos señalados en el pasaje citado, se refiere a su alteridad, al hecho de estar separado de la vida, aun siendo inmanente a la realidad sensible. A la luz de esta consideración, es legítimo afirmar que el *mana* pertenece al mismo orden de lo sagrado, aunque, según Mauss, tiene un alcance más general.

Una vez caracterizada la cualidad intrínseca del *mana*, se plantea el problema de evaluar las modalidades de relación con la esfera social: en este ámbito concreto surge la novedad del análisis de Mauss. El criterio operativo aparece formulado de manera nítida:

> La cualidad de mana o de sagrado se refiere a cosas que ocupan una posición muy definida en la sociedad, hasta tal punto que a menudo se consideran fuera del dominio y del uso comunes. Ahora bien, estas cosas ocupan en la magia un lugar importante: son sus fuerzas vivas.[61]

A partir de estas premisas, Mauss examina dos relaciones especialmente significativas: muertos y magia; mujeres y magia. ¿En qué lógica interna se basan estas asociaciones? En el ámbito de la experiencia humana, los muertos son tal vez la expresión más tangible de la condición «diferente», de la diversidad total: esto los sitúa del lado de la magia, cuyo fundamento consiste en estar separada de la existencia ordinaria. En cuanto a los muertos por causa no natural, el peso de su alteridad se vuelve aún más importante y, de rechazo, su función en las creencias y en la práctica mágica adquiere una consistencia mayor. Ese mismo razonamiento es váli-

60. *Ibid.*
61. *Ibid.*

do para explicar la segunda relación examinada: las mujeres encarnan la alteridad, tanto por la diferencia de su condición social respecto al papel asignado a los hombres (diferencia que se traduce en subordinación en las situaciones caracterizadas por el predominio del componente masculino), como por sus características fisiológicas diferentes respecto al modelo masculino: de ahí la representación de la mujer como persona cualitativamente «diferente» y, por tanto, dotada de poderes peculiares y secretos, es decir, mágicos.

Según la interpretación de Mauss, los dos ejemplos demuestran que el valor mágico atribuido a personas, entidades extrahumanas y cosas depende de la posición relativa que cada categoría ocupa en la sociedad o respecto a ella. En conclusión, «las nociones de virtud mágica y disposición social coinciden, en la medida en que la una produce a la otra».[62] De cuanto se ha afirmado se puede deducir que la atribución de sentido mágico a personas u otras entidades no es el resultado directo de sus cualidades intrínsecas, sino que es el reflejo de su reinterpretación: reinterpretación muy influida por el modo como la opinión pública valora sus respectivas connotaciones sociales.

7. M. Mauss: magia y sociedad

M. Mauss va más allá del nivel de análisis que acabamos de describir y hace derivar el mismo principio sobrenatural, no trascendente, de la magia, evocado por el término *mana*, de las diferencias existentes en el seno de una determinada formación social. De eso depende el carácter relativo de los valores mágicos atribuidos a las cosas que, por el hecho de estar condicionados por una realidad social especial, resultan insignificantes fuera de ésta. Se trata de valores sociales y no experimentales, como sintetiza eficazmente Mauss: para comprenderlos, no tiene sentido recurrir a la «pura razón», es decir, a los principios abstractos de nuestra lógica, sino que hay que actuar sobre la base de criterios operativos capaces de reflejar las líneas-guía del contexto social en el que se insertan los valores mágicos en cuestión. Los elementos más destacados de esta postura metodológica son el distanciamiento respecto a los planteamientos teóricos demasiado genéricos e inspirados en las categorías occidentales y, por otra parte, la búsqueda de un enfoque crítico de las culturas de interés etnológico, que parta precisamente del análisis de sus manifestaciones concretas.

M. Mauss atribuye a la magia la característica de formular juicios de valor sobre los aspectos más variados de lo real y que cambian de una sociedad a otra: juicios que no reflejan tendencias individuales, sino sentimientos sociales consolidados a lo largo del tiempo. Desde este punto de vista, según Mauss, se puede reconocer la existencia de una afinidad sustancial entre magia y religión: esto es lo que se desprende del pasaje siguiente:

> La noción de *mana*, como la de lo sagrado, no es, en última instancia, más que esa especie de categoría del pensamiento colectivo que fundamenta estos juicios, impone una clasificación de las cosas, separa las unas, une las otras y establece líneas de influencia o límites de separación.[63]

62. *Ibid.*
63. *Ibid.*

El rasgo destacado de este pasaje clave es el reconocimiento de que tanto la magia como la religión poseen también una función lógico-clasificatoria, de la que depende la orientación cultural de la organización de lo real: en este planteamiento se puede reconocer una significativa convergencia con el planteamiento de la herencia de Durkheim. En consecuencia, los principios constitutivos de la magia y de la religión (el *mana* y lo sagrado, respectivamente), privados de toda connotación metafísica, aparecen reconducidos al plano del pensamiento colectivo.

Si hacemos un primer balance, podemos afirmar que en Mauss es mucho más viva la exigencia de superar el plano meramente descriptivo para captar la sustancia más profunda, sin concesiones ni al exotismo ni al irracionalismo. La *conditio sine qua non* para llegar a esto requería un esfuerzo incesante por ampliar la extensión de la razón humana, como ha observado acertadamente C. Lévi-Strauss.[64]

A la propuesta de interpretación que nos ofrece M. Mauss se añade otro importante factor, el de las necesidades colectivas, que condicionan el carácter propio de los juicios mágicos. Estos juicios equivalen a cadenas de representaciones que preceden a la experiencia humana y tienen un carácter apodíctico; utilizando la terminología filosófica, Mauss habla de juicios sintéticos *a priori*. Los juicios mágicos son preceptos imperativos generados por la convención social, que establece, por ejemplo, que el signo crea la cosa, que la parte crea el todo, que la palabra crea el hecho, que la nube es el producto del humo de cierto vegetal, y así sucesivamente. La cualidad específica de esos juicios nace de un fenómeno eminentemente social, es decir, del hecho de que todos los miembros de una comunidad comparten las mismas necesidades.

> Ahora bien, solamente las necesidades colectivas, experimentadas por todo un grupo, pueden obligar a todos los componentes de este grupo a efectuar la misma síntesis al mismo tiempo. La creencia de todos, la fe, es consecuencia de la necesidad de todos, de la unanimidad de los deseos. El juicio mágico es el objeto de un consenso social, bajo cuya presión se desencadena toda una serie de fenómenos de psicología colectiva: la necesidad percibida por todos sugiere a todos el objetivo que hay que perseguir.[65]

Ese pasaje, además de aclarar el nexo necesidades colectivas-síntesis mágica, nos permite descubrir otro aspecto del método, que tan sólo apuntaremos: la alusión a la relación entre antropología y psicología, que constituye un rasgo constante de la obra de Mauss y que contribuye a hacer más articulada y fecunda su propuesta interpretativa. Es indudable que, para fijar la imagen de la magia «como algo que no es una simple cadena de errores extendidos y de cosas absurdas, cuya invención sería difícil de comprender y cuya propagación resultaría imposible»,[66] era necesario realizar un enorme esfuerzo de renovación cultural, que culmina en la elaboración de una síntesis metodológica completamente original. Es desde esta perspectiva que se pone en evidencia el significado del *Esquisse*.

El último punto que debemos abordar se refiere a la definición completa de la relación que existe entre magia y religión. Ya hemos hablado antes de las afinida-

64. C. Lévi-Strauss, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, en M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Turín, 1965, p. LIV.
65. M. Mauss, *L'Esquisse d'une théorie générale de la magie*.
66. *Ibid.*

des; en cuanto a las diferencias, la principal consiste, según Mauss, en que la religión tiende a la creación de imágenes ideales, mientras que la magia tiende a lo concreto, al plano inmediatamente operativo. La magia se contempla básicamente como «un arte de obrar», que posee la capacidad de poner «al servicio de la imaginación individual fuerzas e ideas colectivas».[67]

A fin de aplicar a situaciones concretas las líneas teóricas formuladas por Mauss en *L'Esquisse d'una théorie générale de la magie*, examinaremos brevemente *Essai sur le don*:[68] en esta obra —un clásico de la antropología, no solamente francesa— el autor analiza la «forma y motivo del intercambio en las sociedades arcaicas», como reza el subtítulo de la obra. El problema en torno al que gira la investigación está planteado con claridad en la introducción:

> ¿Qué norma de derecho y de interés hace que, en las sociedades atrasadas o arcaicas, el don recibido sea obligatoriamente cambiado por otro? ¿Qué fuerza hay en la cosa dada que hace que el receptor la cambie por otra?[69]

Para responder a estas cuestiones, Mauss emprende una investigación, basada en el método comparativo, para analizar, en el ámbito de las civilizaciones de interés etnológico, algunos sistemas de intercambio que tienen en común el hecho de que se presentan como sistemas de prestaciones totales. Expresándolo de forma muy resumida, los rasgos característicos de estas prestaciones son los siguientes: *a*) el sujeto del intercambio lo constituyen colectividades consideradas en su conjunto y no individuos aislados; *b*) el objeto del intercambio trasciende el ámbito puramente económico y se extiende a la totalidad de los factores que constituyen la realidad cultural de un grupo humano determinado (actos de cortesía, banquetes, ritos, prestaciones militares, etc.): «La circulación de riquezas es sólo uno de los términos de un contrato mucho más general y más duradero»;[70] *c*) las prestaciones y las contraprestaciones tienen un carácter rigurosamente obligatorio.

Los intercambios a los que Mauss presta mayor atención son: 1) el *potlàc*, caracterizado por prestaciones totales de tipo agonístico, propio de las tribus amerindias del noroeste; 2) el sistema comercial intertribal denominado *kula*, observado en las islas Trobriand y magistralmente analizado por B. Malinowski en *Argonautas del Pacífico oriental* (Londres, 1922); 3) el sistema de intercambio polinésico, en el que destacan especialmente las costumbres de los maoríes.

Esta introducción, relativamente larga, era necesaria para poder distinguir el papel y la función del componente mágico en el modelo de intercambio brevemente descrito: desde esta perspectiva, resulta ejemplar el caso de los maoríes, para quienes los bienes entregados están unidos a la persona del donante, en cuanto son «vehículo de su *mana*, de su fuerza mágica, religiosa y espiritual».[71] El don, que es una modalidad del → sacrificio, contiene algo del donante, un elemento que pertenece a su sustancia espiritual, gracias al cual el propio donante puede actuar sobre el beneficiario. Esta representación va acompañada de otra, más significativa aún para noso-

67. M. Mauss, *Essai sur le don*, citado en la nota siguiente.
68. M. Mauss, «Essai sur le don», *Année Sociologique*, serie II (1923-1924), t. I.
69. *Ibid.*
70. *Ibid.*
71. *Ibid.*

58. SACRIFICIO

El término «sacrificio» designa una serie de fenómenos religiosos que, aun teniendo unas características básicas comunes, responden a lógicas culturales distintas. Podemos tomar como punto de partida el tipo de sacrificio conocido con el nombre de «ofrenda de primicias», que podemos hallar tanto en civilizaciones de interés etnológico (dedicadas tanto a la caza y recolección como al pastoreo o a la agricultura con herramientas para cavar) como en las civilizaciones llamadas «superiores». Uno de los elementos distintivos de este sacrificio es que su ejecución debe preceder necesariamente al consumo humano de un determinado producto. Si se trata, por ejemplo, de una pieza de caza, ésta no podrá ser consumida por la colectividad hasta que se haya celebrado el rito de la ofrenda de primicias, que tiene como destinatario un ser sobrehumano como el «Señor de los animales». El objeto de la ofrenda de las primicias es la primera parte de la pieza, seleccionada según unos criterios que varían según los contextos, y que ha sido objeto de una especial replasmación simbólica (véase *infra*). La ideología que subyace en ese sacrificio ha sido perfectamente explicada por A. Brelich: domina la conciencia de que los productos de las diversas actividades económicas, entre las que se encuentra la caza, pertenecen, en primer lugar, a la alteridad sobrehumana. Esos productos, por tanto, son sagrados y pueden ser consumidos por el hombre siempre que previamente hayan sido objeto de un tratamiento especial que les permita pasar del plano sagrado al profano. El objetivo de la oferta de primicias es precisamente la «desacralización» de los distintos alimentos obtenida gracias a procedimientos rituales, que hacen que la primera parte, la sacrificada, absorba toda la sacralidad: en consecuencia, el resto puede ser destinado a satisfacer las necesidades humanas.

La dinámica cultural de la «consagración», opuesta a la que acabamos de considerar, pertenece a un segundo tipo de sacrificio, el «sacrificio-don», mediante el cual el hombre pretende entrar en relación con la esfera sobrehumana, cediéndole algo propio. Por lo tanto, el objeto del don debe pasar del plano profano de partida al plano sagrado, para que pueda ser aceptado por las entidades extrahumanas. En este caso se pretende crear un puente entre el mundo humano y la alteridad sagrada, mientras que en el caso anterior el tema dominante era la nítida separación entre ambas polaridades.

La búsqueda de la relación humano/sobrehumano adquiere todavía mayor importancia en el sacrificio-comunión, que adopta varias formas (*ibid.*). Una modalidad de comunión es la que se realiza cuando el hombre y la entidad sobrehumana comparten el mismo alimento, normalmente una víctima sacrificada. Otra modalidad, especialmente eficaz, consiste en que el hombre absorbe ritualmente al propio ser sobrehumano, simbólicamente identificado con el objeto del alimento sacrificial.

Cabe destacar un tercer tipo de comunión que afecta sobre todo al plano humano: domina esta dimensión cuando el objetivo central del sacrificio es consolidar la unidad interna entre los sacrificantes, unidad presidida por un garante sobrehumano, que actúa como destinatario del sacrificio mismo.

tros, que contempla el don como un objeto animado por un espíritu especial, llamado *hau*, indisolublemente unido al lugar de origen de la cosa donada. Lo que caracteriza al *hau* es el deseo incesante de «regresar al lugar de su nacimiento, al santuario del bosque y del clan y al propietario».[72]

Si es cierto que, mediante el don, el donante adquiere poder mágico sobre el

72. *Ibid.*

beneficiario, a éste no le quedará otra opción que devolver el propio don, a fin de liberarse de esta influencia. La representación que se centra en el *hau* nos lleva a la misma conclusión: puesto que la cosa donada no es inerte, sino animada, tal como hemos visto, tiende a recuperar su lugar de origen, o bien «a producir, para el clan y la tierra de donde ha salido, un equivalente que la sustituya».[73] En esta cadena de representaciones podemos hallar la confirmación de la idea de Mauss sobre las necesidades colectivas, entendidas como el origen primero de las síntesis mágicas. El hecho de que toda una comunidad crea que el don es vehículo del *mana* del propietario y sede del espíritu *hau* nace de la necesidad social de saber *a priori* que la restitución está garantizada, sin lo cual el acto de donar caería en el absurdo. En otras palabras, la magia contribuye decisivamente con sus representaciones a la realización de la dinámica del intercambio social, que comprende dos planos de relaciones que se exigen recíprocamente: el nivel de las prestaciones y el de las contraprestaciones. Estas consideraciones, a pesar de su limitación, permiten comprender las razones del juicio emitido por C. Lévi-Strauss a propósito del *Essai sur le don*: según el autor de *Las estructuras elementales del parentesco*, obra notablemente influida por las enseñanzas de Mauss, lo que anima el *Essai sur le don* es el «esfuerzo por comprender la vida social como un sistema de relaciones».[74]

8. C. Lévi-Strauss y la herencia de la escuela sociológica

Ante todo debemos hacer una aclaración, que es válida para todos los autores cuya obra hemos tomado en consideración y que, con mayor razón, es válida en el caso de Lévi-Strauss, autor de una gran complejidad teórica: nos limitaremos aquí a examinar solamente los aspectos del pensamiento que se refieren al ámbito mágico-religioso, pasando por alto forzosamente otros aspectos igualmente esenciales.

Si pretendemos enmarcar la figura intelectual de Lévi-Strauss, no podemos prescindir de la herencia de la escuela sociológica francesa, aunque él supera los límites de dicha escuela. É. Durkheim, a quien Lévi-Strauss reconoce el mérito fundamental de haber situado la etnografía «en el centro de la ciudad científica»,[75] había teorizado sobre el origen religioso de los sistemas de representación del mundo, contemplado en la globalidad de sus elementos socialmente significativos. Ya se ha hablado del tiempo; veamos ahora las reflexiones de Durkheim sobre el espacio, partiendo del siguiente pasaje:

> Para disponer las cosas en el espacio es preciso poderlas situar de modo diferente: poner unas a la derecha y otras a la izquierda, unas arriba y otras abajo, al norte o al sur, al este o al oeste —de la misma manera que, para disponer en el tiempo los estados de la conciencia, debemos localizarlos en fechas determinadas—. Esto significa que el espacio no podría ser lo que es si no estuviera dividido y diferenciado, tal como lo está el tiempo.[76]

73. *Ibid.*
74. C. Lévi-Strauss, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, p. XLIII.
75. C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural dos*, Siglo XXI, México, 1979.
76. É. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*.

Durkheim subraya después el carácter no natural de estas divisiones, puesto que el espacio por sí mismo no está organizado en arriba y abajo, derecha e izquierda, etc.; por lo tanto, las diferenciaciones presuponen la intervención de la cultura y son compartidas por todos los sujetos que componen una determinada sociedad: su conjunto constituye el soporte de las representaciones colectivas del espacio, de cuyo origen religioso ya hemos hablado. El espacio culturalmente diferenciado sirve para satisfacer una necesidad humana «elemental»: someter los datos de la experiencia sensible a un criterio preciso de orden.

Lévi-Strauss, por su parte, concede una gran importancia a la presencia de criterios ordenadores al afirmar que la exigencia de orden es la base del llamado pensamiento primitivo, en la medida en que es la base de todo pensamiento. Partiendo de esta perspectiva, aporta nueva luz a la noción de lo sagrado y a la dimensión ritual: citando la frase de un pensador indígena que dice «Toda cosa sagrada tiene que estar en su lugar», Lévi-Strauss prosigue:

> Podríamos decir incluso que precisamente esto es lo que la hace sagrada, porque si se suprimiera, aunque fuera mentalmente, todo el orden del universo se derrumbaría; contribuye, pues, a mantenerlo ocupando el puesto que le corresponde. Los refinamientos del ritual que, observados superficialmente y desde el exterior, podrían parecer inútiles, se explican por la preocupación de lo que se podría llamar un «micro-equilibrio»: no permitir que ningún ser, objeto o aspecto pase inadvertido, para poderles asignar un puesto dentro de una clase.[77]

La especificidad de lo sagrado, su alteridad respecto a las otras cosas, no implica en este caso cualidades innatas misteriosas o extraordinarias; el carácter peculiar de lo sagrado se debe al hecho de ser valorado socialmente como el ámbito en el que se ha materializado (y sigue materializándose, en las formas indicadas) el cosmos de lo real que, al ser el modelo de referencia absoluto, no puede sufrir cambios en su disposición. Lo sagrado, pues, es también la dimensión en la que reina el principio de la inamovibilidad.

En consecuencia, las cosas calificadas de sagradas representan asimismo puntos sólidos sobre los que se apoya el orden universal y sin los cuales sólo quedaría un caos ingobernable. La acción ritual, al restaurar la ceremonia de la atribución de sus respectivas posiciones a todos los entes, renueva el proceso que actúa de mediador en la llegada del orden e, implícitamente, caracteriza lo sagrado como garante del orden mismo.

De acuerdo con el planteamiento de Durkheim, Lévi-Strauss conduce de nuevo la esfera de lo sagrado al plano de las funciones sociales, dejando de lado tanto las valoraciones de tipo ontológico como las apelaciones constantes a la dimensión afectiva, tan frecuentes en Lévy-Bruhl. Ese mismo procedimiento lo encontramos en el análisis de un tema crucial: el tabú del incesto.

77. C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964.

9. C. Lévi-Strauss: el tabú del incesto y el intercambio social

Del tabú del incesto, liberado de la enorme cantidad de superestructuras ideológicas acumuladas durante siglos, Lévi-Strauss destaca su carácter dinámico, analizando de qué modo el aspecto negativo del fenómeno (la prohibición de relaciones sexuales entre parientes próximos) es útil para establecer el comportamiento sexual positivo que hay que adoptar. Recurriremos a un ejemplo elemental: el individuo que se prohíbe a sí mismo la utilización sexual de su propia hermana lo hace atendiendo a un objetivo preciso: cederla en matrimonio a otro sujeto social, a condición de que éste le resarza mediante un «don» equivalente al recibido. La ganancia que se obtiene con ese tipo de práctica es doble, puesto que la adquisición de una mujer ajena a su familia, de la que se benefician ambos miembros de la pareja, va acompañada de la construcción de una red de relaciones de parentesco, que representa una modalidad del proceso de socialización.

Si proyectamos este esquema a gran escala, podemos muy bien decir que, gracias a la prohibición del incesto, se pone en marcha el mecanismo del intercambio social, regido por el principio de reciprocidad. Se trata de un mecanismo que se sitúa en la vertiente de la cultura, precisamente por la presencia del principio mencionado: de hecho, el criterio para reconocer la cualidad de las posturas humanas es la presencia o ausencia de la regla que aparta la conducta de las acciones instintivas. «Allí donde se manifiesta la regla sabemos con certeza que estamos en el plano de la cultura.»[78]

En este caso resulta evidente la influencia ejercida por el *Essai sur le don* de M. Mauss, justamente definido como «admirable» por Lévi-Strauss; también resulta especialmente estimulante la idea maestra de que en el intercambio hay mucho más que las simples cosas intercambiadas, de la que deriva la interpretación del intercambio como un hecho social total gracias a sus implicaciones psicológicas, sociales y económicas. Pero Lévi-Strauss va más alla que Mauss, puesto que el análisis del intercambio social como consecuencia de la prohibición del incesto es un medio para abordar un problema de alcance mucho mayor: la antítesis naturaleza/cultura y, más exactamente, el inicio de la superación de la naturaleza por medio de la cultura. La prohibición del incesto, que es universal, pertenece al orden de la cultura por su condición de regla:

> La regla, considerada de forma absolutamente independiente de sus modalidades, constituye, en efecto, la esencia misma de la prohibición del incesto. Si la naturaleza realmente deja en manos del azar y del arbitrio el acoplamiento sexual, la cultura no puede dejar de introducir un cierto orden allí donde no existe ninguno.[79]

Pero aún hay más: la prohibición del incesto no sólo pertenece a la cultura sino que la fundamenta, y es considerada por Lévi-Strauss «el paso fundamental gracias al cual, por el cual y, sobre todo, en el cual se lleva a cabo el paso de la naturaleza a la cultura».[80] De ahí el carácter paradójico de este tabú: en cuanto condición general de la cultura, la prohibición del incesto es universal y, por lo tanto, vinculable a la naturaleza, que tiene como requisito fundamental el de la universalidad; al mismo tiempo, ya es cultura porque impone su propia regla a fenómenos que inicialmente no dependen de ella.

Como hemos visto, la aparición de la cultura se hace depender del orden y de la regla; desarrollando las palabras del párrafo anterior, podemos añadir que la sacralidad que rodea al tabú del incesto, y que lo sitúa más allá de la dimensión ordinaria, debe vincularse a la función, asignada por la regla en cuestión, de mediar en la organización cultural y garantizarla. Hablando en términos menos genéricos, parece perfectamente pertinente atribuir al tabú del incesto el carácter de inamovilidad que generalmente se reconoce a las cosas sagradas: si este tabú se suprimiera, aunque fuera mentalmente, todo el edificio de la cultura se derrumbaría.

78. C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires, 1972.
79. *Ibid.*
80. *Ibid.*

10. C. Lévi-Strauss: magia y mitología

Uno de los objetivos de la crítica de Lévi-Strauss es la interpretación evolucionista de los hechos culturales y, más concretamente, la forma de plantear la relación magia/ciencia. Lévi-Strauss rechaza firmemente la imagen tradicional de la magia, interpretada como «forma tímida y balbuceante de la ciencia», e insiste en la noción de *pensamiento mágico*, entendido como un sistema totalmente acabado.

> El pensamiento mágico no es un principio, un apunte o un esbozo, la parte de un todo que está aún en vías de realización, sino un sistema perfectamente articulado, independiente de cualquier otro sistema que la ciencia está construyendo, excepto en una relación de analogía formal que convierte al primero en una especie de expresión metafórica del segundo. En vez de oponer magia y ciencia, sería mejor considerarlas dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a sus resultados teóricos y prácticos ... pero no en cuanto a la clase de operaciones mentales que ambas presuponen, y que difieren menos en su naturaleza que en función de las clases de fenómenos a los que se aplican.[81]

La innovación que ofrece Lévi-Strauss es de gran importancia y, como todas las propuestas que destruyen tópicos, sigue todavía suscitando polémicas e invita a la reflexión. Si es cierto que tanto la magia como la ciencia representan formas de pensamiento y modos de conocimiento de la realidad, ¿cuál es el criterio que permite diferenciarlas? Parece que el criterio diferenciador afecta a los distintos planos en que se sitúan el pensamiento mágico y el científico para conseguir sus respectivas finalidades. Según Lévi-Strauss, la naturaleza puede ser abordada por el conocimiento en dos planos estratégicos: el uno, próximo a la intuición sensible, es propio del pensamiento mágico; el otro, totalmente alejado, corresponde al pensamiento científico moderno. Concluye Lévi-Strauss: «Cualquier orden siempre es superior al caos; incluso una clasificación elaborada a partir de propiedades sensibles es una etapa hacia un orden racional».[82]

81. C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*.
82. *Ibid.*

59. MITO

El significado originario del término mito es «discurso»; el cambio de significado, en virtud del cual «mito» se convirtió en sinónimo de discurso falso o fantástico, es el resultado de la polémica que opuso *mythos* a *logos*: polémica que tuvo lugar en el seno de la cultura griega —y pasó después a la cultura occidental— coincidiendo con la aparición y consolidación de la filosofía. Ésta se reservó la prerrogativa de formular discursos verdaderos, lo que supuso la crisis del plano mítico.

La transformación a que acabamos de aludir planteó problemas importantes, puesto que el mito, aunque hubiera adquirido una nueva dimensión, seguía impregnando importantes aspectos de la cultura griega, como la religión o la poesía: pensemos en el papel de los mitos en las obras de los grandes poetas trágicos, que eran parte integrante del culto público a Dioniso en Atenas. Para resolver la contradicción, había que recalificar el mito. Entre las corrientes de pensamiento aparecidas en Grecia con objeto de dar una nueva legitimación al fenómeno, hay que señalar el alegorismo y el evemerismo. El primero destacaba la capacidad del mito de aludir, de forma indirecta, a verdades de orden moral, ocultas bajo la superficie de las historias narradas. El evemerismo seguía otro camino, y sostenía la existencia de un núcleo de verdad en los mitos: verdades de tipo histórico en este caso, que la fantasía de la posteridad, poco proclive a la veracidad, magnificó desmesuradamente (A. Brelich, 1966).

El debate sobre el mito se ha avivado de nuevo en la época moderna, tras el descubrimiento de la importancia de la dimensión mitológica en culturas de interés etnológico. En el siglo pasado se afirmó, gracias al evolucionismo cultural, una corriente de pensamiento que veía en el mito un intento de dar una explicación racional a la realidad; intento destinado al fracaso, teniendo en cuenta el clima de general ignorancia de las leyes de la naturaleza en el que se configuraba el mito. A esta interpretación de tipo intelectualista se oponía la interpretación de inspiración romántica, que ennoblecía el mito al considerarlo el reflejo puro de las emociones suscitadas en los sujetos humanos por la contemplación de los fenómenos naturales.

En el siglo XX el mito fue —y sigue siendo todavía— uno de los grandes temas del debate cultural, extendido a disciplinas muy diversas. Entre las múltiples interpretaciones del fenómeno del mito merece destacarse la elaborada por A. Brelich, que sigue siendo útil para orientar al lector. Para Brelich es fundamental la noción de «fundación mítica»: el mito no explica la realidad, sino que la funda, es decir, la sitúa sobre sistemas de valores precisos, la garantiza y le otorga un sentido cultural. Una característica típica del mito es su tiempo: un tiempo radicalmente distinto del actual, en el que actúan personajes también distintos. En este tiempo «diferente» se sitúa el proceso que culmina en la creación del actual orden de lo real.

Si prestamos atención a esta última afirmación, entenderemos cuál es el nexo que, en la perspectiva de Lévi-Strauss, une magia y mitología: de hecho, en los mitos, así como en los ritos, se manifiesta la posibilidad «de organizar y utilizar especulativamente el mundo sensible en términos de lo sensible».[83] Para poder hacer una primera caracterización del sistema interpretativo elaborado en función de los mitos, hay que decir que Lévi-Strauss relega a un segundo plano la función fabuladora de los mitos y centra el interés en su compleja articulación interna, partiendo de la lógica

83. *Ibid.*

que regula las conexiones tanto de cada uno de los mitos como de las formaciones mitológicas más complejas. Uno de los primeros problemas con que se enfrenta es la definición del carácter específico del mito como hecho lingüístico: para ello, como en el anterior estudio dedicado a la estructura del parentesco, utiliza de forma crítica los instrumentos hermenéuticos elaborados por la lingüística estructural (R. Jakobson, especialmente, representa el punto de referencia más importante).

El mito, desde el punto de vista lingüístico, se caracteriza por la presencia de unidades constitutivas complejas, que consisten en relaciones agrupadas en diversos «haces de relaciones», caracterizados de forma unitaria, entre los que existen relaciones de correlación o de oposición. Si tomamos como modelo orientativo la interpretación estructural del mito de Edipo,[84] la primera operación realizada es la descomposición de la trama narrativa en relaciones «mínimas» como: «Edipo se casa con Yocasta, su madre».

Las relaciones que desarrollan el mismo tema (la sobrevaloración del parentesco, en este caso) constituyen un conjunto orgánico (o «haz de relaciones»); en el ejemplo presentado se han distinguido cuatro haces de relaciones: dos tratan el tema del parentesco, sobrevalorado y minusvalorado, y los dos restantes tratan el tema de la autoctonía humana, afirmada primero y después negada. La comprensión del significado del mito está subordinada a la capacidad de descubrir la lógica por la que se rigen las relaciones existentes entre esos haces de relaciones que, desde ángulos opuestos, tienden a clasificar la especie humana, analizada desde la perspectiva de su origen. ¿El hombre nace de dos, es decir, de la unión de un hombre y de una mujer, o nace de uno solo, como en la hipótesis de la autoctonía? El mito de Edipo contempla ambas posibilidades y al mismo tiempo actúa de instrumento lógico capaz de establecer una mediación entre las hipótesis opuestas, que acaban siendo compatibles puesto que están unidas culturalmente por el hecho de tener «la misma estructura contradictoria».

De lo expuesto, aunque sea esquemáticamente, se deduce que el significado de los mitos no aflora directamente a la superficie, sino que se sitúa a un nivel mucho más profundo que aquel en el que se desarrolla la *fábula*. Otra peculiaridad del mito es que permite, como las partituras de una orquesta, un doble plano de lectura: el diacrónico, que sigue la evolución de la narración, y el sincrónico, que, al margen del desarrollo narrativo, se centra en los elementos recurrentes ordenados de la forma anteriormente indicada. Es la lectura sincrónica la que permite descubrir el significado oculto de los mitos.

Lo que acabamos de decir puede considerarse una introducción a la serie «Mitológica», que comprende cuatro tomos: *Lo crudo y lo cocido* (1964), *De la miel a las cenizas* (1966), *El origen de las maneras de mesa* (1968) y *El hombre desnudo* (1971). La introducción del autor al primer tomo —la famosa *Ouverture*— explica las líneas maestras de la compleja investigación sobre la mitología, que utiliza sobre todo materiales suramericanos. El primer objetivo, que remite a las observaciones sobre el mito contenidas en *El pensamiento salvaje*, es mostrar cómo

> categorías empíricas, como crudo y cocido, fresco y podrido, mojado y quemado, etc., definibles con precisión mediante la simple observación etnográfica y adoptando cada vez el punto de vista de una cultura concreta, pueden también servir de instrumentos

84. C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, EUDEBA, Buenos Aires, 1965.

60. FIESTA

La fiesta es un rito que se caracteriza ante todo por una peculiar organización temporal: el tiempo de la fiesta es asimilable al tiempo «diferente» del mito y, por lo tanto, su instauración supone la interrupción del normal acontecer y la consiguiente huida de la cotidianidad. En la fiesta se experimenta la recuperación de la dimensión de la alteridad sagrada, a todos los niveles, empezando por el temporal. La celebración festiva coincide normalmente con circunstancias especialmente significativas de la vida social (por ejemplo, el momento de la cosecha en las civilizaciones de economía agraria), en cuanto se establecen las premisas para inaugurar un nuevo ciclo existencial. En estas situaciones de cambio, el recurso al rito festivo sirve normalmente para actualizar de nuevo el cambio originario y paradigmático: el paso del caos al orden que se configuró en la dimensión creadora del mito, concidiendo con la fundación de los sistemas de valor capaces de dar sentido a la existencia humana.

La fiesta, por tanto, junto a su valor retrospectivo (volver la vista atrás, a los tiempos de los orígenes) posee también un valor de perspectiva, en la medida en que propone de nuevo los fundamentos míticos sobre los cuales queda garantizada en cada ocasión la sucesión ordenada de las obras y de los días que marcan el tiempo normal. En resumen, gracias a una institución como la fiesta los momentos importantes de la vida social no transcurren libremente, sino que son asumidos culturalmente para convertirse en sólidas bases de la organización del calendario propia de cada una de las civilizaciones determinadas históricamente.

> conceptuales para hacer que surjan ciertas nociones abstractas y encadenarlas en proposiciones ... A través de un reducido número de mitos, obtenidos de sociedades indígenas que nos servirán de laboratorio, llevaremos a cabo un experimento que, si tiene éxito, será de gran alcance, ya que esperamos que demuestre la existencia de una lógica de las cualidades sensibles, descubra sus líneas de desarrollo y manifieste sus leyes.[85]

Lévi-Strauss subraya el vínculo de continuidad que existe entre la investigación acerca de la mitología y la realizada en *Las estructuras elementales del parentesco*: en esta obra se trataba de descubrir, tras el aparente caos de los vínculos matrimoniales, un principio de orden objetivado en un conjunto reducido de reglas. La finalidad del análisis del material mitológico es análoga: descubrir qué leyes actúan tras el plano de la apariencia arbitraria y analizar, por tanto, los principios lógicos que presiden los procesos de transformación que se producen cuando se pasa de un contexto mitológico a otro. Y, sin embargo, la investigación acerca de los mitos nos proporciona otra ventaja, muy significativa, que deriva de la peculiaridad misma del objeto investigado. Según Lévi-Strauss, la mitología

> no tiene una función práctica evidente; a diferencia de los fenómenos anteriormente examinados, no es una visión en directo de una realidad diferente, dotada de una objetividad mayor que la suya ... Por consiguiente, si fuera posible demostrar que también en este caso la apariencia arbitraria, el nacimiento aparentemente libre y la invención presumiblemente liberada de todo vínculo presuponen ciertas leyes que actúan a un

85. C. Lévi-Strauss, *Lo crudo y lo cocido*, FCE, México, 1968.

61. PURO/IMPURO

La relación puro/impuro no puede aplicarse de forma automática a la relación sagrado/profano, aunque entre ambas existe una red de conexiones: basta pensar que el acceso a lo sagrado implica por lo general que los sujetos humanos adquieran previamente una condición de pureza. Se puede establecer un principio general en los siguientes términos: lo impuro aparta de lo sagrado, mientras que todo aquello en lo que se objetiva la noción de puro favorece el contacto entre lo profano y lo sagrado. Como ejemplo muy esquemático de esta dinámica consideremos el rito de la comunión en la religión cristiana: la *conditio sine qua non* para entrar en relación con Cristo es la confesión ritual de los pecados, que restituye a los hombres la pureza perdida a causa de los actos y pensamientos contrarios a los mandamientos divinos entregados a los hombres.

Para comprender en abstracto el sentido de lo que acabamos de exponer, hay que pensar en lo sagrado como en una dimensión extraordinaria, en la que se basa totalmente el sistema de valores al que debe adaptarse constantemente la existencia humana para ser considerada pura; de ahí que la impureza (personal o colectiva) coincida con la falta de adecuación a ese sistema de origen sagrado. Por eso todo lo que remite al plano de lo impuro aleja, de forma más o menos definitiva, del plano de la alteridad sobrehumana.

Para aclarar otros aspectos del problema, puede resultar útil examinar los rituales apotropaicos, cuya finalidad es expulsar a los muertos del mundo de los vivos y relegarlos a una esfera aparte. La confusión muertos/vivos es el mayor exponente del caos que provoca la mezcla de los opuestos: caos que implica contaminación, uno de los elementos constitutivos de la noción de impuro. Los ritos apotropaicos, en la medida en que restablecen la separación entre dimensiones que deben ser distinguidas, realizan el paso de lo impuro a lo puro (o incontaminado), que es un reflejo del paso del caos al orden.

Estas explicaciones indudablemente no agotan el problema, pero permiten enmarcarlo dentro de ciertos límites. Para completar, en parte, el planteamiento teórico hay que aclarar un último punto: tanto las nociones de puro e impuro como los procedimientos rituales vinculados a ellas son productos culturales y, por lo tanto, varían a medida que cambian las civilizaciones humanas. Es ilusoria la idea de que existen sustancias objetivamente impuras como, por ejemplo, la sangre menstrual y la sangre del parto; si queremos hacer una valoración histórico-cultural, es preciso analizar, caso por caso, el proceso mediante el que se produce la transfiguración simbólica de estos y otros elementos naturales, que permite insertarlos en las categorías de lo puro o de lo impuro.

> nivel más profundo, concluiríamos forzosamente que el espíritu, abandonado a un enfrentamiento directo consigo mismo y liberado de la obligación de concordar con los objetos, se ve obligado en cierto modo a imitarse a sí mismo como objeto; y que, puesto que las leyes de sus operaciones no son esencialmente diferentes de las que manifiesta en la otra función, el espíritu revela así su naturaleza de cosa entre las cosas.[86]

En este pasaje inicial se traza el programa de trabajo y se indica cuál es el punto central de la investigación. Paralelamente, en la parte final de la obra, donde Lévi-Strauss se interroga sobre los resultados de la ambiciosa investigación, se puede leer, aunque con cierta cautela, que «los mitos significan el espíritu, que los elabora por

86. *Ibid.*

medio del mundo del que éste forma parte».[87] La tesis de Lévi-Strauss, atrevida y muy sugerente, representa el resultado final de la investigación que pretendía captar la arquitectura lógica de los mitos, en contra de todos los intentos (y, especialmente, el llevado a cabo por Lévy-Bruhl) de relegar el mundo mitológico al ámbito de la afectividad o de lo irracional. Sin embargo, hay que reconocer que esta investigación se basa en un principio que se da implícitamente por supuesto y que, en cambio, hay que demostrar: se pretende aludir a la ausencia de función práctica de los mitos. Es un aspecto importante, porque precisamente de esta premisa nace la idea de interpretar la mitología como pura expresión del *esprit*, contemplado en su autonomía absoluta. El *esprit*, que el término «espíritu» no traduce perfectamente, deja su huella en el denso entramado de las operaciones lógicas en virtud de las cuales el orden sustituye al arbitrio, la naturaleza cede el paso a la cultura. La mitología, que Lévi-Strauss nos presenta como el universo de la regla que no tiene otro fin que ella misma, nos pone en relación con el *esprit* culto en su concreción de «cosa entre las cosas» y, al mismo tiempo, liberado de todo condicionamiento histórico-cultural, que limitaría su alcance universal.

En torno al problema del *esprit*, propiamente definido como «el agente invisible que guía, desde la profundidad del inconsciente, los comportamientos de los fenómenos»,[88] ha surgido un debate cultural extraordinariamente amplio y vivo, que ha superado el ámbito de la mitología y se ha extendido al terreno más amplio de la reflexión filosófica.[89] Se han discutido en especial las implicaciones teóricas del pensamiento de Lévi-Strauss de orientación antihistoricista y humanística, que aparecen también en las investigaciones de mitología; basta recordar algunos principios como: «No pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino, por el contrario, cómo los mitos piensan en los hombres, sin que éstos tengan conciencia de ello».[90]

En definitiva, el sistema teórico-metodológico elaborado por Lévi-Strauss para el estudio de los mitos ha supuesto un cambio importante también en este campo de investigación y ha suscitado a menudo fecundas polémicas y reacciones opuestas: se puede estar o no de acuerdo (total o parcialmente) con los criterios adoptados, pero no se puede ignorar la difícil operación de renovación llevada a cabo con sistematicidad y rigor raramente igualados. El reconocimiento del lenguaje específico de los mitos, la distinción entre interpretación diacrónica e interpretación sincrónica y el descubrimiento de un sólido planteamiento racional basado en la lógica de las cualidades sensibles son algunos resultados que difícilmente podrán ser ignorados a la hora de analizar los mitos. Independientemente de la valoración crítica personal, hay que reconocer que, sobre todo gracias a Lévi-Strauss, la mitología ha acabado ocupando una posición destacada en el panorama de la cultura contemporánea.

87. *Ibid.*
88. S. Moravia, *Lévi-Strauss e l'antropologia strutturale*, Florencia, 1973, p. 14.
89. Para comprender las repercusiones de esta polémica en el panorama cultural italiano, véase especialmente S. Moravia, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di C. Lévi-Strauss*, Florencia, 1969; F. Remotti, *Lévi-Strauss. La struttura e la storia*, Turín, 1971.
90. C. Lévi-Strauss, *Lo crudo y lo cocido*.

BIBLIOGRAFÍA

Obras generales

Bonte, P., y M. Izard (1992²), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, París.
Brelich, A. (1966), *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma.
Rossi, P., ed. (1970), *Il concetto di cultura*, Turín.
Tullio-Altan, C. (1983), *Antropologia. Storia e problemi*, Milán.

Estudios

Brelich, A. (1970), *Prolégomènes à une Histoire des Religions*, en H.-Ch. Puech, ed., *Histoire des Religions*, vol. I, París.
Cantoni, R. (1963), Introducción a É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milán.
Clemente, P., ed. (1984), «I frutti del Ramo d'oro», *La Ricerca Folklorica*, 10.
Croce, B. (1949), *Intorno al magismo come età storica*, en *Filosofia e storiografia*, Bari.
De Martino, E. (1941), *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari.
— (1953-1954), «Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 24-25, pp. 1-25.
— (1957), «Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 28/1, pp. 89-107.
— (1962), *Furore Simbolo Valore*, Milán.
— (1966), *Sud e magia*, Milán (1.ª edición, 1959).
— (1973), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Turín (1.ª edición, 1948).
— (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Turín.
— (1995), *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, edición de M. Massenzio, Lecce.
Durkheim, É. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París (hay trad. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid).
Eliade, M. (1948), *Traité d'histoire des religions*, París.
— (1949), *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions* (hay trad. cast.: *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Alianza-Emecé, Madrid, 1972).
Frazer, J. G. (1922), *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Londres (hay trad. cast.: *La rama dorada*, FCE, México).
Herskovits, M. J. (1956), *Man and his Work*, Nueva York.
Hubert, H., y M. Mauss (1909), *La représentation du temps dans la religion*, en *Mélanges d'histoire des religions*, París.
Lanternari, V. (1960), *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milán.
Lévi-Strauss, C. (1947), *Les structures élémentaires de la parenté*, París (hay trad. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires, 1972).
— (1958), *Anthropologie structurale*, París.
— (1962), *La pensée sauvage*, París (hay trad. cast.: *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964).
— (1964), *Le cru et le cuit*, París (hay trad. cast.: *Los crudo y lo cocido*, FCE, México, 1968).
— (1966), *Du miel aux cendres*, París (hay trad. cast.: *De la miel a las cenizas*, FCE, México).
— (1968), *L'origine des manières de table*, París (hay trad. cast.: *El origen de las maneras de mesa*, Siglo XXI, México).
— (1971), *L'homme nu*, París.

— (1973), *Anthropologie structurale deux*, París (hay trad. cast.: *Antropología estructural dos*, Siglo XXI, México, 1979).
Lévy-Bruhl, L. (1922), *La mentalité primitive*, París (hay trad. cast.: *La mentalidad primitiva*, Siglo Veinte, Buenos Aires).
Malinowski, B. (1929), *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, Nueva York.
— (1931), *Culture*, en *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. IV, Nueva York.
— (1944), *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Chapel Hill (Carolina del Norte) (hay trad. cast.: *Una teoría científica de la cultura*, Edhasa, Barcelona, 1970).
Mauss, M., y H. Hubert (1902-1903), *L'Esquisse d'une théorie générale de la magie*, en *Année sociologique*.
Mauss, M. (1923-1924), *Essai sur le don*, en *Année Sociologique*, serie II, t. I.
Moravia, S. (1969), *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di C. Lévi-Strauss*, Florencia.
— (1973), *Lévi-Strauss e l'antropologia strutturale*, Florencia.
Otto, R. (1917), *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem*, Munich.
Pettazzoni, R. (1955), *L'onniscienza di Dio*, Turín.
— (1960), «Gli ultimi appunti», edición de A. Brelich, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 31, pp. 23-55.
Remotti, F. (1971), *Lévi-Strauss. La struttura e la storia*, Turín.
Sabbatucci, D. (1979), *Saggio sul misticismo greco* (2.ª edición ampliada).
Tylor, E. B. (1871), *Primitive Culture*, Londres.
Van der Leeuw, G. (1933), *Phänomenologie der Religion*, Tubinga.
— (1937), *De primitieve mensch en de religie*, Groninga.
Van Gennep, A. (1909), *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, París.
Worsley, P. (1957), *The Trumpet Shall Sound*, Londres.

Quinta parte

EPÍLOGO

por Giovanni Filoramo

Capítulo XXIII

RELIGIÓN Y MODERNIDAD: LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

1. Cambio y tradiciones religiosas

Una de las características esenciales de la modernidad es la actitud destructiva que ha mantenido frente a las distintas tradiciones religiosas. Ninguna ha salido indemne de este enfrentamiento; es más, precisamente de la forma como las grandes religiones universales, desde los monoteísmos (judaísmo, cristianismo, islam) hasta el hinduismo y el budismo, han reaccionado, tanto internamente como en su conjunto, ante el desafío de los procesos modernizadores, ha dependido, depende y seguirá dependiendo su propio destino. No existe, por otra parte, una respuesta unívoca a los cambios planteados por la modernidad que pueda ser etiquetada de cristiana, judía o islámica; este desafío, al que las confesiones cristianas han respondido de formas diferentes y en distintos momentos, provoca divisiones en el seno de las tres grandes confesiones (católica, protestante y ortodoxa), de modo que podemos apreciar, más allá de las diferencias doctrinales, la existencia de una especie de «internacional» fundamentalista que une, salvando las diferencias, a un determinado tipo de protestantes con un determinado tipo de católicos en defensa de los «fundamentos» cristianos amenazados por los procesos modernizadores (→ Fundamentalismo); o también hemos podido observar una proliferación de comunidades pentecostales y carismáticas de inspiración protestante en el seno mismo del catolicismo, en respuesta al homogeneizador desafío de la modernidad frente a un tipo tradicional de comunidad de fieles. Paralelamente, también en el islam y en el judaísmo ha habido y sigue habiendo una gran pluralidad de respuestas que, por un lado, han dado lugar a la aparición de modernismos judaicos e islámicos y, por otro, han suscitado complejos procesos de conciliación o de rechazo. La historia nos enseña que el judaísmo ha oscilado en Europa entre los extremos de la respuesta integrista y la asimilación, con formas intermedias de integración; o, teniendo en cuenta la actual diáspora islámica, podemos observar que existen hoy en día en Europa formas de islamismo —desde la turca a la que procede del Magreb, por no hablar de otras tradiciones vinculadas a la inmigración tanto de África como de los países de Oriente, desde Pakistán a Indonesia— que no adoptan la misma actitud frente a los problemas suscitados por la modernidad.

El choque con la modernidad también ha transformado profundamente el escenario religioso del hinduismo y del budismo. El hinduismo, que no es una religión de por sí misionera, adquirió un impulso misionero en el seno del llamado neohinduismo (capítulo XV, 18), y concretamente en el conjunto de movimientos modernistas que se formaron en la India en la primera mitad del siglo XIX como consecuencia del enfrentamiento con la cultura occidental a través del colonialismo inglés. Estos movimientos dieron origen, a finales del siglo XIX, a formas de «sociedades» misioneras como la Vedanta Society fundada por Vivekānanda, un brillante discípulo del místico y visionario Rāmakriṣna, que, tras el éxito obtenido en el Parlamento Universal de las Religiones celebrado en Chicago en 1893, comenzó una actividad de proselitismo en los países anglosajones, que se ha prolongado hasta los Hare Krishna, la última variante occidentalizada de este proceso.

Una dinámica parecida ha seguido el budismo. Esta religión, que, a diferencia del hinduismo, no sólo fue misionera desde sus orígenes sino que halló en la misión fuera de su país la razón misma de su existencia, debe su actual impulso misionero hacia Occidente precisamente al encuentro con Occidente. Una parte importante de esta labor de revitalización la llevaron a cabo, como en el caso del hinduismo, los dirigentes de la Sociedad Teosófica, madame Blavatsky y el coronel Henry Steel Olcott, que en 1880 visitaron Ceilán y provocaron la «reconversión» de los budistas, no al cristianismo, sino a su propia tradición languideciente, que finalmente se traduciría en la exigencia de exportar el producto resultante de este encuentro también a Occidente. Por otra parte, si queremos entender la situación actual del neobudismo en Occidente, hay que tener presentes algunas características de este proceso. De hecho, ha sido una expansión muy dividida y diferenciada, según se haya producido bajo el signo del budismo hīnayāna de los orígenes, como ocurrió sobre todo en la primera fase del encuentro con la Europa anterior a la Primera Guerra Mundial, fase de gran interés histórico porque se produce el enfrentamiento entre la racionalidad y la ética budistas y la teología y la ética cristianas; o, sobre todo en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, como consecuencia de complejos acontecimientos políticos como la invasión del Tíbet por parte de la China popular, bajo el signo del budismo mahāyānico o del budismo tibetano; este último debe su gran expansión a la difusión de sus técnicas meditativas y al encuentro con ciertas necesidades espirituales y psicológicas occidentales. Como resultado de esta acción misionera —y prescindiendo de la presencia de inmigrantes de fe budista que por lo general no ejercen ninguna actividad proselitista—, que incluye la presencia cada vez más activa y aguerrida de sectas japonesas de inspiración budista, lo que sucede ahora, en un país tradicionalmente laico como Francia, es que por primera vez no sólo en Europa sino en toda la vida del budismo hay en la misma ciudad budismos que, a lo largo de los siglos, jamás se han encontrado y que ahora conviven bajo el mismo techo de una modernidad que posibilita su coexistencia e incluso su propagación: típico ejemplo de la complejidad religiosa a que puede dar lugar la modernidad y sus procesos.

Así pues, el choque sistemático con la modernidad, lejos de traducirse, como pretendía una interpretación demasiado rígida e unilateral de la tesis de la secularización, en un declive irreversible de las diferentes tradiciones, en realidad se ha traducido en un complejo proceso de adaptación y cambio que, según los principios de identidad de las distintas tradiciones religiosas, ha dado lugar a respuestas bien diferenciadas. De ello puede deducirse que la modernidad, si bien va erosionando algunos aspectos significativos, al mismo tiempo sienta las premisas para que se restablezcan prácticas y creencias, aunque de una forma diferente que tenga en cuenta el nuevo escenario que entretanto se ha ido conformando.

En conjunto, ha sido un proceso global, favorecido por la globalización de los intercambios y por la «occidentalización del mundo»; un proceso que en Occidente, como consecuencia de la revolución científica y de la adopción de modelos racionalistas, ha comportado la crítica radical de las formas institucionalizadas de religión y, en general, de la religión; proceso que, como consecuencia también de la «conquista», ha roto, fuera del área occidental, el equilibrio tradicional de numerosas sociedades y religiones tribales, encendiendo la mecha de dinámicas seculares de cambio, que han hecho explosión sobre todo en los dos últimos siglos. De modo que el cambio y la innovación, características esenciales de la modernidad y de la tardía modernidad, se han convertido también en una característica esencial de la actividad religiosa, una especie de motor inmóvil que ha tenido como consecuencia el cuestionamiento más o menos radical del principio del inmovilismo y enraizamiento en el pasado, típico de las tradiciones religiosas.

A la vista de lo expuesto, debemos efectuar una primera y fundamental distinción. Aunque el fenómeno de la innovación religiosa es, en realidad, un fenómeno global, no obstante conviene distinguir, por una parte, los tipos de «innovación» religiosa que se han producido en el seno mismo del mundo occidental, que en la actualidad coincide básicamente con los países industrializados (y, por lo tanto, a partir de un determinado momento incluye también a Japón), y, por otra parte, las consecuencias que este proceso ha provocado en el exterior, no ya como resultado de una crisis interna, sino de un conflicto entre modernidad y tradiciones indígenas.

Podemos decir que estas consecuencias han cristalizado, en conjunto, en fenómenos como el mesianismo, el milenarismo y el innatismo. Se trata, en conjunto, de un proceso histórico-religioso extraordinariamente rico e importante, que ha acompañado y marcado, sobre todo en los dos últimos siglos a causa de la expansión y endurecimiento de la política colonial de los países occidentales, la historia de las religiones tribales más distintas, desde África a Australia y América. Es imposible dar cuenta aquí de esta riqueza, aunque sea brevemente, por lo que remitimos a la bibliografía correspondiente, ya que debemos centrar nuestra atención en las «novedades» religiosas que se han producido en el mundo occidental contemporáneo.

2. Los nuevos movimientos religiosos en Occidente

El problema de la «novedad». ¿Hasta qué punto y dentro de qué límites los nuevos movimientos religiosos que se han consolidado en el mundo occidental en estos últimos decenios son realmente nuevos? ¿Y en qué sentido debe entenderse esta novedad? Algunos de estos movimientos, como el de los Hare Krishna, rechazan la etiqueta de «nuevo», ya que pretenden remitirse e inscribirse en una antigua tradición devocional hinduista. En realidad, se trata de un proceso de búsqueda de legitimación sociocultural, además de religiosa, que es recurrente en la historia de las religiones y que viene determinado ante todo por el hecho de que cualquier religión, por el hecho de ser una tradición, debe remitirse forzosamente a unas raíces lejanas, a veces míticas o legendarias, que demuestren su antigüedad. Esta exigencia no ha desaparecido ni siquiera en la época actual en que la novedad se ha convertido en norma, y está motivada además por la imperiosa necesidad de obtener el reconocimiento jurí-

dico por parte del poder constituido, con las consiguientes ventajas, incluso de tipo económico, que ello comporta. Por otro lado, puede darse también el caso contrario: movimientos, por ejemplo de tipo esotérico, que pretenden presentarse como formas «nuevas» de espiritualidad, cuando en realidad, al menos a los ojos del historiador, no hacen más que retomar y reciclar antiguas doctrinas esotéricas y prácticas mágicas intemporales. En ambos casos la «novedad» no reside tanto en la doctrina, que es tradicional, como en el medio de transmisión, que es moderno, y sobre todo en las necesidades e interrogantes, expresión de la cultura de nuestro tiempo, a los que estas tradiciones pretenden dar respuesta y que, en cualquier caso, acabarán condicionándolas de una u otra forma.

Un caso interesante, que nos ayuda a comprender la complejidad del desafío, nos lo proporcionan las llamadas nuevas religiones japonesas (capítulo XXI, 7). Es un fenómeno complejo, que surge en la historia de Japón a mediados del siglo XIX y que acaba coincidiendo con el período de modernización del país. Impulsadas por figuras carismáticas —muchas veces mujeres— que, en virtud de una revelación procedente de una divinidad del panteón tradicional, se constituyen en portadoras de un mensaje salvador de carácter terapéutico en el que se mezclan prácticas chamánicas autóctonas y necesidades terapéuticas modernas, estas nuevas religiones constituyeron, en su cambiante fenomenología y en el trasfondo de la extraordinaria capacidad integradora típica del sincretismo propio de la historia religiosa del país, una respuesta a los cambios en la tradición impuestos por la modernidad (capítulo XXI, 8). En otras palabras, el cambio religioso no se produjo a través de una radical novedad del mensaje religioso, sino mediante una refuncionalización de los mensajes salvadores tradicionales, adaptados y aplicados a las nuevas necesidades socioculturales y espirituales, que exigían, por ejemplo, prestar atención a las carencias personales y otorgaban una perspectiva universalista, y no ya únicamente nacionalista, a la acción de muchas de estas nuevas religiones.

Volviendo al escenario religioso contemporáneo, si queremos evitar caer en la trampa de una definición sustancial de la «novedad», difícilmente comprensible y delimitable porque en realidad es el resultado de un complejo proceso de interacción entre factores socioculturales y factores ideológicos, es preferible recurrir al criterio cronológico, más neutro. Desde este punto de vista, la novedad por la que ahora nos interesaremos es la que aparece en la escena religiosa después de la Segunda Guerra Mundial, que también puede servir de línea divisoria para este tipo de historia.

¿Son religiosos? Uno de los aspectos más controvertidos en el estudio de los movimientos religiosos se refiere a su naturaleza religiosa, que depende no sólo de la dificultad general de definir la religión, sino de la dificultad concreta de hallar un mínimo común denominador —y eso prescindiendo de las distintas formas de autodefinición— que, a modo de hipótesis, justifique su tratamiento común como fenómenos «religiosos». Porque en realidad, por lo menos a primera vista, ¿qué tienen en común fenómenos como la Iglesia de la Unificación del reverendo Moon que, al margen de otras apreciaciones, se sitúa en el cauce de las iglesias cristianas, con fenómenos de tipo mágico o neopagano, típicos de determinados ámbitos del ocultismo contemporáneo?

La cuestión se complica aún más porque algunos de estos movimientos rechazan la etiqueta de «religión», por considerarla demasiado vinculada a una religión histórica, el cristianismo, de la que pretenden distanciarse. Además, algunos movimientos

han pasado a lo largo de su historia por distintas fases; la Iglesia Cientista, por ejemplo, comenzó siendo un movimiento básicamente terapéutico para pasar luego a configurarse de manera explícita como una iglesia, pidiendo ser reconocida, incluso desde un punto de vista jurídico, como una auténtica religión.

Problemas de clasificación. El intento de clasificar estos movimientos puede arrojar alguna luz sobre este problema. Aunque existen varios tipos de clasificación basados en criterios diversos, como por ejemplo el que, siguiendo una interpretación de los fenómenos sectarios inspirada en Max Weber, R. Wallis o B. Wilson, tiende a diferenciar los distintos movimientos según el grado de tensión en su respuesta al mundo (movimientos que responden positivamente, negativamente, que se adaptan), preferimos tomar aquí como referencia una clasificación basada en un criterio histórico, es decir, un criterio que pretende vincular estos movimientos a su origen declarado o presumible.

Desde esta perspectiva, podemos distinguir tres áreas:

1) A la primera pertenecen estos nuevos movimientos, como la Iglesia de la Unificación, que tienen un origen cristiano evidente.

2) La segunda área comprende los movimientos neoorientales, es decir, los que de una manera u otra se remiten a tradiciones religiosas o de inspiración hinduista (incluido, por tanto, el budismo) o, en cualquier caso, de procedencia de Extremo Oriente (como el taoísmo).

3) La tercera área, finalmente, comprende lo que algunos sociólogos han propuesto llamar la nebulosa místico-esotérica. En la actualidad, coincide básicamente, como veremos, con el New Age.

Incidencia social. La incidencia social de estos nuevos movimientos es muy discutida. Por una parte, la violenta reacción por parte de instituciones sociales como la familia o las distintas iglesias cristianas, que desembocó en la creación, primero en Estados Unidos y después también en Europa, de un auténtico movimiento anticultista (es decir, que se opone a los *cults* o cultos, como se definen normalmente estos movimientos en la sociología anglosajona), es un claro síntoma de la incidencia social que tuvieron entre los jóvenes, especialmente en una primera etapa. Por otra parte, hay que tener presente que estas asociaciones ofrecen un espectro de reacciones muy variado, de acuerdo con las distintas formas de inserción en la sociedad de los diferentes movimientos. De hecho, éstos oscilan entre una forma de conflicto, ejemplificada en el tipo de movimiento que, en fuerte tensión con los valores sociales dominantes, persigue una auténtica conversión que permita insertar al neoconverso en estructuras sociales alternativas y tan controladas desde arriba que los líderes han sido acusados de «lavar el cerebro» sobre todo a los miembros más jóvenes, y una forma de adaptación auténtica, ejemplificada en los movimientos que predican como vía de salvación formas terapéuticas de meditación, que permitan al individuo insertarse de forma más armoniosa en el mundo en que vive y trabaja.

El problema de la consistencia de estos movimientos también es muy controvertido y depende de la propia naturaleza de estas formaciones sociales. Solamente algunas actúan y se configuran como una secta tradicional, como los testigos de Jehová, que distingue claramente entre el verdadero afiliado o miembro de plena dedicación, que constituye el cuerpo laico en cuyo seno se irá construyendo la organización jerárquica, y los simpatizantes o incluso quienes entran en contacto ocasio-

nalmente con el movimiento. En muchos otros casos, que generalmente se incluyen en esa naturaleza heterogénea del «culto», en realidad nos encontramos ante una adscripción inestable y efímera por definición, puesto que el sujeto religioso es un «buscador» que pretende experimentar, sin obligaciones ni vínculos confesionales de ningún tipo, los bienes religiosos que ofrecen los distintos movimientos, para poder escoger luego, siguiendo las leyes propias del individualismo religioso contemporáneo, los que considera más adecuados a su situación personal. En cualquier caso, la impresión es que nos encontramos ante un fenómeno socialmente relevante, no tanto por el restringido círculo de auténticos miembros militantes, sino por el número creciente de individuos de todas las clases sociales y edades que van hoy en día en busca de formas de experiencia religiosa alternativa.

3. La nueva religiosidad: el caso New Age

El trasfondo histórico. La historia de los nuevos movimientos religiosos ha tenido dos fases. Esos movimientos aparecieron en Estados Unidos hacia finales de los años sesenta a partir de la llamada «revolución de las flores» y del movimiento contracultural juvenil vinculado a ella. Aunque esa revolución inicialmente tenía un carácter político, muy pronto aparecieron en su seno movimientos de inspiración cristiana y oriental, desde el Jesus People a la meditación trascendental. Esos movimientos eran la expresión de dos aspectos o momentos fundamentales del cambio religioso que se estaba produciendo: por un lado, la aparición de movimientos cristianos de tipo fundamentalista, que dominarían la escena en los decenios siguientes; por otro lado, la importancia creciente del elemento oriental en un país como Estados Unidos que, por razones geopolíticas, dirigía cada vez más la mirada hacia Oriente, en parte también como consecuencia del aumento de la inmigración procedente de aquella parte del mundo.

En este escenario surgieron o se afirmaron en Estados Unidos, a lo largo de los años setenta, nuevos movimientos religiosos, como el Hare Krishna o la Iglesia de la Unificación del reverendo Moon. Estos movimientos, a pesar de que tenían un origen, naturaleza y objetivos diferentes, presentaban unas características comunes que merecen ser destacadas. Se trataba de movimientos laicos, que por lo general rechazaban de forma explícita la idea tradicional de delegar en una casta sacerdotal el monopolio de lo sagrado. Su interés se centraba en la búsqueda de experiencias auténticas, que se oponía de manera más o menos consciente al carácter marginal que normalmente tenía la experiencia en las iglesias cristianas. Dominaba en esos movimientos una visión apocalíptica, es decir, la idea de la inminencia del fin del orden presente, que pronto sería destruido para dar paso al triunfo del nuevo orden anunciado. Aunque de origen local, como la Iglesia de la Unificación nacida en Corea o algunas nuevas religiones japonesas exportadas a Occidente, como la Soka Gakkai, se caracterizaban por una tendencia misionera y universal, unida a la importancia concedida a la decisión individual: valores ajenos a su contexto original, surgido del encuentro con la modernidad. Estos y otros rasgos comunes explican el éxito relativo que tuvieron estos movimientos, a pesar de sus diferencias de doctrina, prácticas y objetivos, incluso cuando fueron exportados desde Estados Unidos a Europa.

En la segunda mitad de los años setenta, se produjo una crisis progresiva e imparable de estos movimientos, la mayoría de los cuales actualmente han desaparecido o se encuentran en vías de extinción. La mayor parte de estos nuevos movimientos religiosos había encontrado el terreno abonado en una base social propensa a formaciones de tipo sectario, es decir, deseosas de encontrar en las nuevas formaciones religiosas un tipo de relaciones «cálidas» propias de las comunidades emocionales que, al parecer, las iglesias no eran capaces de ofrecerles; pero los cambios estructurales producidos entretanto crearon un tejido sociológico (el llamado *cultic milieu*) más proclive a un tipo de religiosidad más fluida y magmática. Este nuevo tipo de religiosidad, que comenzó a aparecer a comienzos de los años ochenta y que dominó la escena en la década siguiente, coincide básicamente con la religiosidad del New Age, en la que conviene centrar ahora nuestra atención, porque es un ejemplo tangible de la última *nouvelle vague* provocada por el cambio típico de la modernidad.

La nueva religiosidad del New Age. En cierto modo New Age no es más que una etiqueta, inventada en buena medida por motivos mediáticos, que designa contenidos aparentemente heterogéneos: el *channeling* o comunicación con espíritus y maestros superiores, una reinterpretación, acorde con los tiempos, del espiritismo del siglo XIX; las distintas artes de curación, vinculadas entre sí por la idea tradicional de que la enfermedad tiene un origen espiritual, y hasta psicológico, debido a que el ser humano no conoce el auténtico alcance del poder de su mente; una especie de *Naturphilosophie* que, en contra del mecanicismo de la ciencia tradicional y basándose en determinadas concepciones de la astrofísica o del saber tradicional, propone de nuevo una concepción viva y orgánica del cosmos desde una perspectiva holística; finalmente, un neopaganismo multiforme, que va en busca del misterio, impregnado de magia. El elemento común a este variado mundo religioso es, en realidad, una concepción del mundo típicamente agnóstica.

Las características estructurales de esta concepción, que se encuentran en casi todos los textos representativos de las distintas corrientes mencionadas, pueden reducirse a cuatro elementos fundamentales: un fondo panteísta, una interpretación holística, una perspectiva evolucionista y, por último, una psicologización de la religión que coincide con una sacralización de la psicología. Estos cuatro elementos se insertan, como nos recuerda el propio nombre del movimiento, en una perspectiva claramente milenarista y apocalíptica: la creencia en el advenimiento de una nueva era, la de Acuario, que sucederá a la era de Piscis, en la que hemos vivido hasta ahora, marcada por el predominio de una fe cristiana de tipo monoteísta. New Age anuncia la llegada de una nueva época poscristiana, caracterizada por una fe que ya no gira en torno al Dios personal y exclusivo de la tradición judeocristiana. Aunque en una primera fase parece dominar el llamado premilenarismo pasivo, es decir, la espera pasiva del acontecimiento catastrófico que anuncia la llegada del milenio, en la segunda fase, que se prolonga hasta nuestros días, se pasa al llamado posmilenarismo, en el sentido de que es fundamental que cada *new ager* se comprometa a transformar su propia conciencia como preparación para la transformación de la conciencia general.

El primer elemento constitutivo de los movimientos New Age es un cierto fondo panteísta, que se traduce en el rechazo, más o menos explícito, de la fe en un Dios creador, personal, que trasciende el cosmos, en favor de una Realidad última que, aunque recibe distintas denominaciones, se configura siempre como Mente, Energía o Vida; una Realidad impersonal, que incluso puede asumir los rasgos personales de la fe en Dios, aunque sólo de forma temporal e instrumental. De ello deriva una pos-

tura no dualista, que tiende a una visión optimista y positiva de este mundo, el mejor de los mundos posibles, en el que no hay lugar para la existencia del Mal, como es propio de los panteísmos genuinos. Eso coincide básicamente con la ignorancia que experimenta nuestra mente respecto a nuestra verdadera naturaleza, que es de origen divino; una mente, por tanto, que al reunirse con la Energía y la Vida de las que procede es capaz de superar los obstáculos que la rodean.

La antropología del New Age es de tendencia dicotómica, en el sentido de que, por una parte, encontramos el ego y la persona como resultado de la formación y de los condicionamientos socioculturales y, por la otra, el Sí mismo como fundamento divino. Aunque podemos descubrir autores que sostienen posturas distintas, vinculadas por ejemplo a la doctrina de la reencarnación y a la teoría de los distintos cuerpos celestes, todos ellos defienden que lo que define al hombre no es su dimensión «personal», entendida como envoltorio con el que la sociedad —una sociedad frente a la que el New Age se muestra muy crítico— aprisiona la verdadera realidad del individuo, sino precisamente el Sí mismo, la mente, la Conciencia, interpretados como el fundamento último e irreductible, de naturaleza divina, del individuo.

El segundo elemento fundamental, que aparece en todo el movimiento del New Age, es el holismo. El holismo se opone al dualismo y al reduccionismo, considerados los rasgos distintivos del modelo cultural dominante, y es propio de todas las ramas del movimiento, desde las distintas formas del arte de la curación unidas precisamente por una concepción holística de la salud y de la curación, hasta la búsqueda de una conciencia global, unitiva, que abarque la realidad; desde la conciencia ecológica hasta la idea misma de que el New Age es una red, un *network* global. Este holismo tiene algunas implicaciones, que pueden manifestarse de diferentes formas: desde la posibilidad, implícita en la perspectiva panteísta antes mencionada, de reducir la complejidad de lo real y de sus manifestaciones a una «fuente última», hasta la idea de que existe una «simpatía», una red de relaciones entre todos los elementos, animados e inanimados, que componen el cosmos. En el fondo aparece la creencia de que el cosmos es un organismo vivo, tendencia que se opone a la concepción mecanicista del cosmos como universo de las cantidades.

El tercer elemento es la evolución, que podría considerarse creadora en el sentido de que la realidad del cosmos, que coincide con el fundamento último, no es ciega e irracional, sino que tiene una orientación teleológica: y al individuo le corresponde precisamente entrar en sintonía con este Infinito, elevándose a través de una toma de conciencia progresiva. Los mitos cosmogónicos, que aparecen de forma ocasional, se basan en una idea común expresada de distintas formas. Esos mitos cuentan cómo en el seno de una unidad originaria, el fundamento del cosmos, surge, a consecuencia de una especie de *big bang* inicial, la dualidad, una ruptura que pone en movimiento, como una reacción en cadena, la multiplicidad de lo existente. Este típico proceso de emanación y diversificación de lo Uno a lo múltiple deja intacta, por otra parte, la integridad esencial del universo: es decir, existen polaridades, pero nunca un auténtico dualismo, como en los antiguos mitos gnósticos, dualismo que se considera una ilusión de la mente humana; en otras palabras, la «caída» es de naturaleza psicológica, no cosmológica.

Llegamos así al cuarto y último elemento, que puede resumirse en el tema de la transformación de la conciencia, pero también en la fórmula de una psicologización de la religión y de una sacralización de la psicología. Por un lado, el mundo religioso se interioriza radicalmente: desde este punto de vista el New Age representa a la perfección la religiosidad de la era del individualismo. Se invita al individuo a realizar, en el templo personal de su propio yo, el proceso decisivo de transformación de la propia conciencia, que coincide con el típico proceso de gnosis: descubrir el propio Sí mismo, que equivale a la posibilidad de «crear la propia realidad». La idea subyacente es que todas las cosas son significativas, que lo que cuenta es lo que hacemos, que hay que reaccionar ante un tipo de vida carente de sentido y totalmente atomizada haciéndose completamente responsables de la propia vida, puesto que no existen poderes misteriosos fuera de nosotros, y aprendiendo por tanto a superar todos estos bloqueos, originados sobre todo por la ignorancia, que nos impiden realizarnos autónomamente. De ahí que el proceso salvador sea necesariamente un proceso psicológico, un viaje interior por los meandros de la propia psique. Pero, por otro lado, asistimos a un proceso de sacralización de la psicología. Se trata de un proceso que aspira a una gnosis perfecta y redentora, capaz de liberarnos definitivamente del velo de la ilusión y del olvido de la ignorancia. Cada individuo es invitado a convertirse en terapeuta de sí mismo, liberándose de toda clase de dependencias, reconociendo y deconstruyendo en primer lugar las falsas creencias y bloqueos que obstruyen la mente, para poder después, gracias a estas nuevas experiencias, en una especie de autodeterminación total, llegar a alcanzar la iluminación salvadora. Sólo así será posible contribuir al proceso evolutivo general: en otras palabras, convertirse en dios, crear la propia realidad y despertar la propia conciencia coinciden con el proceso general de crecimiento de la Conciencia cósmica y contribuyen al proceso general de reunificación de la Realidad dividida.

Se trata, en definitiva, de un tipo de religiosidad perfectamente acorde con las transformaciones que se producen en nuestra sociedad, que tiende a proporcionar a cada individuo un sistema de creencias, basado en la conciencia de su naturaleza divina originaria coincidente con su Sí mismo, que le permita «navegar» por el mundo virtual en el que estamos cada vez más inmersos. El que penetra en la «conspiración» del New Age penetra en una «red», es decir, en un «*network*» capaz de ponerlo en contacto inmediatamente, en tiempo real, con los otros usuarios de esta especial «red» espiritual. Se trata de un fenómeno que es a la vez popular, en el sentido de que es accesible a todo el mundo, y elitista, porque solamente la elite decidida a profundizar en el vínculo, a comprender, por ejemplo, qué se oculta en realidad tras la bella música que escucha, podrá acceder a los lugares realmente importantes, evidentemente desde el punto de vista de su propio viaje espiritual. De modo que se puede hacer *bricolage*, es decir, juntar prácticas y creencias que a primera vista parecen incompatibles (la llamada religión «a la carta»). Pero éste es tan sólo el aspecto superficial. Lo importante es que, a través de este «juego del yo», a primera vista solipsista y con evidentes ribetes narcisistas (y que, naturalmente, en muchos casos puede detenerse en este primer estadio), se puede acceder a un nivel más profundo de «realidad». Esto coincide con el descubrimiento del Sí mismo como fundamento divino e indestructible del yo personal determinado socialmente, y de los posibles vínculos, en el tiempo sin tiempo de la Conciencia cósmica, con los otros sí mismos dispersos en la «red» del cosmos y de la sociedad y, sobre todo, con el fundamento último, una Realidad inmanente que incluso puede definirse como «dios», pero que se configura como la negación del Dios cristiano: Mente y Conciencia cósmica, Energía, Vida en continua creación. Para acabar, vale la pena destacar las consecuencias prácticas y la peculiar ética que de ello se deriva. El que es capaz de navegar realmente por el New Age es capaz de crear por sí mismo la propia realidad, sin necesi-

dad de ninguna mediación institucional, en todo caso inspirado por alguna voz interior. Esta especie de neoidealismo de inspiración panteísta sorprende por su radicalidad, que simplifica complejos problemas filosóficos retomando antiguas recetas religiosas tradicionales, como viajes interiores y visualización creadora, readaptadas a las necesidades de una nueva religiosidad modular y flexible, no vinculada a un tiempo o lugar concretos, portátil como un ordenador, liberada del peso de recuerdos molestos, que flota, como la publicidad y las *soap operas*, en un optimismo peligrosamente carente de límites. No existe el Mal y, por consiguiente, mucho menos los males, consecuencia de la ignorancia que envuelve la mente del yo condicionado socialmente: gracias a la gnosis especial que proporciona el descubrimiento del Sí mismo, se podrá entrar en posesión de la propia y auténtica naturaleza, desconocedora del tradicional dualismo entre bien y mal, sintonizándose con los semejantes, viviendo finalmente en armonía con el cosmos. Una religión sin Dios y sin Iglesia es, en último término, una religión sin Más Allá y, por tanto, sin juicio. Es inútil tratar de encontrar en los textos del New Age términos y vivencias que en otro tiempo nos resultaban familiares, como pecado, sentimiento de culpa, expiación, redención y gracia. Nadie puede considerarse responsable del mal que hace a los demás, porque el mal simplemente no existe.

4. El futuro de la religión

En definitiva, el enfrentamiento con la modernidad ha cambiado de manera radical el escenario religioso contemporáneo, tanto en el terreno religioso institucional como en las diferentes áreas que forman la llamada nueva religiosidad. A consecuencia, sobre todo, del afianzamiento del principio moderno del individualismo frente a los datos colectivos y normativos se impone hoy en día la dimensión privada y subjetiva, la búsqueda de experiencias, el triunfo de las dimensiones emocionales y afectivas. A causa de esta primacía de lo subjetivo, las creencias tradicionales y, en general, los sistemas teológicos han entrado en crisis. La irresistible imposición de los derechos inalienables de la subjetividad religiosa frente a cualquier principio de autoridad ha tenido como consecuencia inevitable el debilitamiento del terreno institucional de las creencias. Hoy en día se cree sin adscribirse, en el sentido de que la adscripción religiosa se configura en formas débiles de creencias formadas y reformadas según lógicas que se apartan de las de las religiones visibles e institucionales. E incluso en los casos en que la práctica sigue siendo un criterio de identidad social, esta práctica aparece cada vez más liberada de la relación con un patrimonio histórico de creencias, con una memoria colectiva.

En este escenario, las religiones y, en general, lo religioso y lo sagrado parecen destinados a desempeñar en cualquier caso un papel importante. Y no sólo en el ámbito de una privacidad que, con sus emociones y pasiones, con su imaginación y creatividad, ha demostrado ser refractaria a todos los intentos de homogeneización modernizadora. De hecho, es precisamente en el ámbito de lo social, de lo público y de lo colectivo, del que los procesos de secularización parecen haberlas excluido definitivamente, donde las religiones parecen destinadas a conservar su papel significativo; ya sea por su capacidad simbólica, en la época de la fluidez de los no lugares, de definir y trazar límites, de marcar espacios, de circunscribir lugares; ya sea, por el contrario, por su carácter dinámico y por su experiencia misionera de «religiones sin frontera», por su capacidad de integración y de apertura a la confrontación, al diálogo, a la promoción de valores tan absolutamente indispensables como la paz; ya sea, por último, por su condición de espacios sagrados y de identificación de la memoria colectiva, que permiten escapar del aguijón angustioso del eterno presente de la cotidianidad.

BIBLIOGRAFÍA

Obras generales

Para una presentación de conjunto y su correspondiente bibliografía, véase G. Filoramo, ed., *Storia delle religioni*, V: *Religioni dell'America precolombina e dei popoli indigeni* (Roma-Bari, 1996). La segunda parte de la obra, titulada *Religione e modernità*, contiene los ensayos de J. Séguy, *I millenarismi in Occidente*; B. Bernardi, *Le nuove religioni africane*; E. Comba, *Nuovi movimenti religiosi nell'America del Nord*; E. Ceruli, *I sincretismi religiosi dell'America centro-meridionale*; A. Paini, *Nuovi movimenti religiosi in Oceania*; J. M. Law, *Le nuove religioni giapponesi*; J.-F. Mayer, *Nuove religioni e nuovi movimenti religiosi*.

Estudios

Barker, E. (1989), *New Religious Movements: a Practical Introduction*, Londres.
Beckford, J., ed. (1986), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, París-Londres.
Ellwood, R. S. (1979), *Alternative Altars: Unconventional and Eastern Spirituality in America*, Chicago-Londres.
Filoramo, G. (1986), *I nuovi movimenti religiosi*, Roma-Bari.
Glock, C. Y., y R. N. Bellah, eds. (1976), *The New Religious Consciousness*, Berkeley-Los Ángeles-Londres.
Hanegraaff, W. J. (1996), *New Age Religion & Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden.
Hummel, R. (1980), *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*, Stuttgart.
Introvigne, M. (1989), *Le nuove religioni*, Milán.
Lanternari, V. (1961), *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milán.
Melton, J. C. (1986), *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, Nueva York.
Oosthuizen, G. C. (1979), *Afro-christian Religions*, Países Bajos.
Robbins, T. (1988), *Cults, Converts, and Charisma: The Sociology of New Religious Movements*, Londres.
Roff, W. C. (1993), *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco.
Stark, R., y W. S. Bainbridge (1985), *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley.
Terrin, A. N. (1985), *Nuove religioni: alla ricerca della terra promessa*, Brescia.
Wallis, R. (1984), *The Elementary Forms of the New Religious Life*, Londres.
Wilson, B. (1990), *The Social Dimensions of Sectarianism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Oxford.

OBRAS DE CONSULTA GENERAL

Además de las indicaciones bibliográficas que contiene cada capítulo, exponemos a continuación algunas obras de orientación general.

Obras

Asmussen, J. P., J. L. Laessoe y C. Colpe (1971-1973), *Hanbuch der Religionsgeschichte*, 3 vols., Gotinga.

Brelich, A. (1966), *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma.

Castellani, G., ed. (1970-1971), *Storia delle religioni*, 5 vols., Turín.

Couliano, J. P., M. Eliade y J. Ries (1990), *Dictionnaire des religions*, París.

Di Nola, A. M., ed. (1970-1976), *Enciclopedia delle religioni*, 6 vols., Florencia.

Eliade, M. (1976-1983), *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 vols., París.

—, ed. (1986), *Encyclopaedia of Religions*, 16 vols., Nueva York.

Filoramo, G., ed. (1993), *Dizionario delle religioni*, Turín.

—, ed. (1994-1997), *Storia delle religioni*, 5 vols., Roma-Bari.

Foot Moore, G. (1913-1919), *History of Religions*, Nueva York.

Hastings, J., y J. A. Selbie (1908-1926), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 13 vols., Edimburgo.

Haussig, H. W. (1965 y ss.), *Wörterbuch der Mythologie*, I y ss., Stuttgart.

Heiler, F., ed. (1962²), *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart.

Iconography of Religion, Leiden.

Puech, H.-C. (1970-1976), *Histoire des religions*, 3 vols., París.

Sabbatucci, D. (1987), *Sommario di storia delle religioni*, Roma.

Revistas

History of Religions, Chicago.

Numen, Leiden.

Revue de l'Histoire des Religions, París.

Studi e Materiali di Storia delle Religioni, Roma.

LOS AUTORES

Giovanni Filoramo es profesor de historia del cristianismo en la Facultad de Letras de la Universidad de Turín. Es autor de numerosas obras, entre otras: *L'attesa della fine. Storia della gnosi* (1993[2]), *Il risveglio della gnosi, ovvero diventare dio* (1990), *Cristianesimo e società antica* (con S. Roda, 1992); se ha encargado además de la edición de *Storia delle religioni* (1994-1996) y, junto con D. Menozzi, de *Storia del cristianesimo* (1997).

Marcello Massenzio es profesor de historia de las religiones en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad «Tor Vergata» de Roma. Entre sus obras más recientes: *Sacro e identità etnica* (Milán, 1994), *Dioniso e il teatro di Atene* (Roma, 1995), *Storia e metastoria* (Lecce, ed., 1994). Es vicepresidente de la Asociación Internacional «Ernesto de Martino».

Massimo Raveri es profesor de religiones y filosofías del Asia oriental en la Universidad «Ca' Foscari» de Venecia. Ha escrito: *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese* (Venecia, 1984) e *Il corpo e il paradiso. Esperienze ascetiche in Asia orientale* (Venecia, 1992). Se ha encargado además de la edición de *Rethinking Japan* (junto con A. Boscaro y F. Gatti, Folkstone, 1991) y del reciente volumen *Del bene e del male. Tradizioni religiose a confronto* (Venecia, 1997).

Paolo Scarpi es profesor de historia de las religiones del mundo clásico en la Universidad de Padua. Ha colaborado en el *Dizionario delle religioni* (a cargo de G. Filoramo, Turín, 1993) y en el volumen I de la *Storia delle religioni*, editada por G. Filoramo (1994). Entre sus obras más recientes: *La fuga e il ritorno. Storia e mitologia del viaggio* (Venecia, 1992). También se ha encargado de la edición de Apolodoro, *I miti greci* (Milán, 1996); Hermes Trimegisto, *Poimandres* (Venecia, 1997[4]).

ÍNDICE DE FICHAS

ÍNDICE DE DIVINIDADES, PERSONAJES MITOLÓGICOS Y REYES

ÍNDICE DE PERSONAJES, AUTORES ANTIGUOS Y MODERNOS

ÍNDICE

SEGUNDA PARTE

LAS RELIGIONES DE SALVACIÓN: MONOTEÍSMOS Y DUALISMOS

por Giovanni Filoramo

TERCERA PARTE

LAS VÍAS DE LIBERACIÓN Y DE INMORTALIDAD: INDIA Y EXTREMO ORIENTE

por Massimo Raveri

CUARTA PARTE

LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES EN LA CULTURA MODERNA

por Marcello Massenzio

QUINTA PARTE

EPÍLOGO

por Giovanni Filoramo

Esta obra,
publicada por Editorial Crítica,
se acabó de imprimir en los talleres
de Hurope, S.L., de Barcelona,
el día 1 de mayo de 2000